gîndirea evului mediu

«Mileniul cuprins între secolele V şi XV îşi are personalitatea lui inconfundabilă, dată de mari gînditori şi de şcoli care nu fac operă epigonică, nici de simplă glosă în marginea textelor de filosofie seche ori a cărţilor religioase.

Filosofia evului mediu de pretutindeni, filozofia vechii medii în concepţia ei, aşadar, numeşte o realitate culturală extrem de complexă şi de contradictorie, care, deşi pusă în regim de oarceare dependenţă faţă de teologie, nu şi-a pierdut sensul, nici conştiinţa propriilor valori.

Numai printr-o simplificare totală şi dintr-o adevărată dogmatică supranunită „O noapte de o mie de ani", evul mediu se dovedeşte a fi în realitate, şi prin filosofia lui, o epocă peste care nu se poate trece: nu doar pentru că a existat, ‚întrucît a existat valori».

Această antologie urmăreşte să dezvăluie tocmai ceea din existenţa variată a filosofiei medievale şi, astfel, din actualitatea ei, fiindcă, deşi aparţine unei epoci de mult trecute, ea nu a rămas în urma noastră, într-o istorie simplu revolută, ci a intrat, prin senurile ei majore, în conştiinţa umanităţii. De aici şi contemporaneitatea ei eternă.»

GH. VLĂDUŢESCU

editura minerva

Vol. I—II, lei 16

1187

evului mediu — gîndirea

I

fondată în 1895 bpt serie nouă

între antichitate şi renaştere

gîndirea evului mediu

★

BIBLIOTECA ALEPH
CLUBUL CĂRŢII DIGITALE

Ilustrația copertei: *Ion Mincu*

între antichitate și renaștere

gîndirea evului mediu

de la începuturile patristice, la Nicolaus Cusanus

★

TRADUCERE, SELECȚIA TEXTELOR, PREZENTĂRI, BIBLIOGRAFIE, INDICI ȘI NOTE DE OCTAVIAN NISTOR

PREFAȚĂ DE GH. VLĂDUȚESCU

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI • 1964

EDITURA MINERVA • BUCUREȘTI

Pentru ediția de față, toate drepturile rezervate
Editurii Minerva (B.P.T.).

PREFAŢĂ

Se socoteşte în mod convenţional că evul mediu filosofic începe cu secolul al V-lea şi că durează o mie de ani. Dar, ca şi istoria socială şi, în cele din urmă, ca reflex al acesteia, istoria filosofică a evului mediu se deschide mult mai devreme şi se încheie mult mai tîrziu decît ne-o spun datele admise prin convenţie.

Istoria în genere nu este prinsă într-un evoluţionism linear. Astfel încît, este greu de admis, imposibil chiar, că evul mediu începe de acolo de unde şi de cînd se încheie antichitatea şi că faptul se întîmplă în toate spaţiile de civilizaţie aproape concomitent. Or, temporal vorbind, există mari decalaje între evul mediu european şi cel oriental, ca şi înlăuntrul fiecăruia: bunăoară, între cel bizantin „răsăritean" şi cel „occidental" latin, între cel chinez, indian şi islamic. Dealtfel, istoricii sînt extrem de prudenţi pînă şi în folosirea termenului de ev mediu într-un orizont sau altul de civilizaţie orientală şi nu numai. Ernst Robert Curtius, de pildă, îl socoteşte inoperant pînă şi în istoriografia Occidentului: „Cea mai lipsită de sens este noţiunea de ev mediu — un concept al umanismului italian, explicabil doar din perspectiva acestuia" [1].

Prudenţa este un sfetnic bun şi în delimitarea evului mediu filosofic, în genere şi, în particular, a celui european.

Începe acesta din urmă abia în secolul al V-lea? Convenţional, da; în realitate însă structuri — care numai începînd cu anii 400 îşi

[1] Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană şi evul mediu latin*, Univers, 1970, p. 31.

capătă individualitatea — sînt pregătite de mişcări anterioare. Şi tot aşa, filosofia evului mediu se prelungeşte şi dincolo de secolul al XV-lea, în Spania, bunăoară, dar nu numai aici, ci şi în Franţa şi chiar în Italia, renascentistă. Mai mult, filosofia veche greacă, deşi asemenea întregii culturi antice „n-a dispărut niciodată"[1] în cursul evului mediu, în forma ei „instituţională" şi-a continuat existenţa pînă în anul 529, cînd „şcoala din Atena" este desfiinţată prin edict imperial.

Iar la rîndul ei, filosofia modernă, cu prima ei ipostază, Renaşterea, este pregătită de ultimii medievali, de Occam şi de occamişti, de aristotelicienii heterodocşi (sigerienii), de Nicolaus Cusanus.

Cu toate acestea, convenţia nu este, zicînd ca medievalii, *flatus vocis*, vorbă goală, şi deci nu este inoperantă. Căci mileniul cuprins între secolele V şi XV îşi are personalitatea lui inconfundabilă, dată de mari gînditori şi de şcoli care nu fac operă epigonică, nici de simplă glosă în marginea textelor de filosofie veche ori a cărţilor religioase.

Filosofia evului mediu de pretutindeni, filosofia evului mediu în conceptul ei, aşadar, numeşte o realitate culturală extrem de complexă şi de contradictorie, care, deşi pusă în regim de oarecare dependenţă faţă de teologie, nu şi-a pierdut sensul, nici conştiinţa propriilor valori

Numai printr-o simplificare totală şi dintr-o adversitate dogmatică supranumit „O noapte de o mie de ani", evul mediu se dovedeşte a fi în realitate, şi prin filosofia lui, o epocă peste care nu se poate trece; nu doar pentru că a existat, ci întrucît a existat *valoric*.

Această antologie urmăreşte să dezvăluie tocmai ceva din *existenţa valorică* a filosofiei medievale şi, astfel, din actualitatea ei, fiindeă, deşi aparţine unei epoci de mult trecute, ea nu a rămas în urma noastră, într-o istorie simplu revolută, ci a intrat, prin sensurile ei majore, în conştiinţa umanităţii. De aici şi contemporaneitatea ei eternă.

Începînd propriu-zis, în spaţiul european cu secolul al V-lea, filosofia medievală este pregătită, chiar dacă nu în întregul ei, de două mari momente care nu aparţin doar istoriei teologiei. Este vorba de apologetică şi de patristică.

„Apologeţi-apologetică", „sfinţi părinţi-patristică" au ambiguităţi recunoscute unanim astăzi. În linii mari însă apologeţii sînt primii

[1] *Ibidem.*

apărători ai creştinismului, iar apologiile „expuneri parţiale ale credinţei creştine şi tentative de justificare în faţa filosofiei greceşti". Totodată ele erau şi „pledoarii juridice", menite să obţină „de la împăraţii romani recunoaşterea dreptului legal al creştinilor la existenţă într-un imperiu păgîn".

Iar patristica, la rîndul ei, „numeşte ansamblul operelor creştine care datează din vremea părinţilor bisericii" şi care trebuiau „să prezinte patru caracteristici: ortodoxia doctrinară, sfinţenia în viaţă, aprobarea bisericii şi vechimea" [1].

Între apologeţi, primii sînt Quadratus şi Aristide, iar cei mai importanţi: Hermas, Justin, Tatian, Athenagoras, Minucius Felix (în sec. al II-lea), Tertullian, Arnobius şi Cyprianus (în secolul următor). Părinţii bisericii, la rîndul lor, sînt, în ramura greacă: Grigore din Nazians (329—389), Vasile cel Mare (330—379), Grigore din Nyssa (?335—?394), Pseudo-Dionisie Areopagitul (sec. V), Ioan Damaschinul (m. 749); şi în aripa latină: Aureliu Augustin (354—430), Grigore cel Mare (m. 604), Isidor din Sevilla (m. 636) etc.

Atît unii cît şi alţii fac operă de apologie şi de sistematizare doctrinară a creştinismului. Ei vor să-l impună nu numai religiilor „păgîne", dar şi filosofiei grecilor, şi nu doar să-i confere superioritate deplină, ci să-l aşeze ca pe singura religie posibilă, ca filosofie în condiţie ideală, ca morală absolută.

Pentru aceasta, ei încep războiul şi cu religia şi cu filosofia greco-romană, ambele declarate păgîne, pline de erori şi executate ca atare.

Cei vechi — scria batjocoritor Minucius Felix — se închinau la zei „de lemn", ciopliţi, poate, din rămăşiţele „unui rug" sau dintr-o bucată de „blestemată spînzurătoare", la zei „de bronz" sau „de argint făcuţi, nu-i imposibil, „din vreo oală de noapte", ori sculptaţi din piatră şi şlefuiţi, „de un meseriaş murdar". Şi aceştia, se întreabă el, să fie stăpînii universului şi oamenilor, cînd mult mai bine ştiu ce să creadă despre „zeii voştri şoarecii, rîndunelele şi ereţii" care „ţi rod, umblă şi se aşază pe ei, îşi fac cuib în gura [lor]; păianjenii [care] îşi ţes plasa pe obrazul lor, îşi prind firele de capul lor". „Voi îi faceţi,

[1] Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-âge*, Paris, Payot, 1962, p. 15, 13.

voi îi spălați, îi răzuiți, voi vi-i ocrotiți pe aceia pe care singuri vi i-ați făurit și, apoi, vă temeți de ei"[1].

La rîndul său, Tatian, într-un faimos *Cuvînt către greci* — după ce hotăra că filosofia creștină este mai veche decît filosofia lui Platon și Aristotel, a lui Democrit și a stoicilor, — batjocora pe marii înțelepți ai Eladei, așa cum Minucius Felix îi batjocorise pe zei. Platon va fi fost „vîndut de Dionisios din cauza lăcomiei pîntecului", Aristotel „a pus prosteşte margini providenței" lăudînd, în schimb, „prea fără de socoteală pe Alexandru", Empedocles era „lăudăros", iar „povestea băbească a lui Pherekydes și a lui Pythagoras", „ridicolă".[2]

Justin, în schimb, mai echilibrat (sau mai subtil), nu însă mai în acord cu ceea ce a însemnat gîndirea greacă, întreprinde o operă de, așa zisă „creștinizare" a ei: „Cei care au trăit potrivit cu logosul, scria el, sînt creștini chiar dacă au trecut drept atei; așa, la greci, Socrate, Heraclit și alții asemenea lor, iar la barbari Abraham, Ananias, Azarias, Misael și mulți alții, cărora noi la cunoaștem acțiunile și al căror nume va fi mult timp reamintit de aici încolo"[3].

Desigur Justin este mai concesiv și mai receptiv, dar urmărește și el același scop ca Tatian. Adoptă însă alte mijloace, fiindcă verdictul aspru, respingerea *de plano* puteau să trezească oroare. Într-adevăr, negativismul nu-i putea ajuta prea mult, de vreme ce apologeții se aplecau asupra filosofiei tocmai în scopul legitimării și pe această cale a creștinismului. Așadar, în cazul în care filosofia greacă era categoric respinsă, cum se mai putea motiva recursul la cei vechi, în vederea justificării filosofice a noii religii? În felul acesta, Justin deschide calea pe care vor merge Augustin mai întîi și apoi toți gînditorii evului mediu angajați într-o acțiune apologetică perpetuă. Este vorba de „creștinizarea" filosofiei grecești, întreprindere care dădea dublu profit: învățătura anticilor era făcută inofensivă prin anihilare și creștinismul putea să se prezinte ca finalitate a istoriei de pînă atunci și ca prim motor al celei ulterioare.

---

[1] Minucius Felix, *Octavius*, **XXII**, 3—7.
[2] Tatian, *Cuvînt către greci*, **2, 3.**
[3] Justin, *Apologii*, I, **XLVI, 3.**

În același spirit, așadar, lucrează mai întîi Aureliu Augustin cel care va exercita o influență considerabilă în tot cursul evului mediu, influență care nu va înceta nici în vremea noastră. Augustin este un platonician creștin (sau mai degrabă un neoplatonician, el luînd neoplatonismul drept platonism). Pe Aristotel aproape că îl ignora, de vreme ce, în întreaga lui operă, altfel foarte erudită, nu l-a citat decît de trei ori, după cum remarca Maurice de Wulf.

Neoplatonician creștin, — ori, mai exact, poate, creștin neoplatonizant —, Augustin exemplifică perfect efortul de absorbție creștină a filosofiei antice. Știind unde să se oprească pentru a nu distruge filosofia, dar știind și pînă unde să se meargă spre a n-o lăsa în stare pură, Augustin evită deopotrivă și negativismul și acceptarea totală. Autorul celebrelor *Confesiuni* „îi urmează pe platonicieni atît de departe cît îi permitea credința", va zice Toma d'Aquino [1].

Cam la fel, adică la modul neoplatonician-creștin, va proceda și un alt părinte al bisericii, Pseudo-Dionisie Areopagitul, autor (prezumat) al celebrului *Corpus Areopagiticum*. Cu deosebire, poate, că doctrina cuprinsă în corpus-ul areopagitic pare mult mai datoare neoplatonismului decît era augustinismul. Deosebirea, de accent numai, ne pune sub semnul întrebării creștinismul Areopagitului. Căci aceasta, asemenea lui Augustin, urmărea același scop: să facă posibilă o filosofie „creștină", sau, cu alte cuvinte, să pună creștinismul în posesia unei filosofii profitabile.

Dumnezeu, admitea — plotinian — Areopagitul, este Monada pură și din prima ei mișcare se naște Diada (cu Verbul, adică fiul) și din Diadă, Triada (cu Sfîntul Duh). În același timp, prima mișcare a Monadei îl manifestă pe Dumnezeu și în afară, adică prin lucruri, care, deși se depărtează de actul pur, nu s-ar înstrăina complet, acesta iradiind fără încetare în lume, iar lumea participînd prin însuși faptul creației la creator. Transcendent, Dumnezeu ar fi în același timp și imanent fiecărei ființe în parte: „Orice ființă participă la el și el nu abandonează nici o ființă. El precede totul și totul preexistă în el" [2].

---

[1] *Tractatus de spiritualibus creatoris*, 10 ad 8.
[2] Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Numele divine*, V, 5, 820 a.

Panteismul de tip plotinian (lumea în Dumnezeu) capătă astfel, în mod expres, haină spiritualist-creştină.

Deocamdată, nimic sau în aparenţă nimic heterodox în formula acestui panteism. Ce-i drept, autorul *Corpus*-ului nici nu pare să fi gîndit altceva decît să armeze filosofic creştinismul, ceea ce, mai tîrziu, aveau să facă şi alţi panteişti: Maxim Confesorul (580—662), Ioan Scotus Eriugena, Amaury de Bène (m. 1207) ori Meister Eckhart (1260—1327). Dar panteismul, fie el şi de tip plotinian, conţinea germenii ereziei şi cel puţin cu Amaury „posibilul" a devenit „act". Căci, trecut în condiţie de esenţă imanentă a tuturor lucrurilor, în perspectivă amalriciană, Dumnezeu, era substanţializat, în timp ce lumea, dimpotrivă, suferea un proces de divinizare.

Dar încă mai semnificativ pentru destinul istoric al panteismului, venit de fapt din antichitatea greacă, din *Timaios*-ul platonician, este faptul că el avea să fie unul dintre motivele care totodată încheie o epocă şi deschide alta. Doi gînditori de sfîrşit de ev mediu, Meister Eckhart şi Nicolaus Cusanus, panteişti în descendenţă platonician-neoplatoniciană, aveau să fie şi precursori ai Renaşterii, în care, dealtfel, motivul capătă, la florentini şi la Giordano Bruno, mai cu seamă, noi dimensiuni, îndeosebi umaniste.

În fine, revenind, ca în acelaşi spaţiu istoric al începuturilor, mai lucrează şi Chalcidius, Marius Victorinus, Macrobius, Marcianus Capella, Claudianus Mamertius, Boethius, îndeobşte aliniaţi sub numele generic de primii scriitori creştini (sau primii filosofi creştini). Între toţi, Anicius Torquatus Severinus Boethius (?470—?525) „ultimul dintre romani", este în acelaşi timp şi „primul filosof medieval, eminent umanist, depozitarul înţelepciunii antice şi educatorul lumii moderne". Plasat „la frontiera dintre două lumi" şi încă admirator al grecilor, Boethius avea să fie în vremea sa şi mult timp de aici încolo unul dintre puţinii (pînă în secolul al IX-lea) filosofi care îi continuă pe cei vechi. Gînditor original n-a fost, dar opera sa a avut o considerabilă influenţă în tot timpul evului mediu. *De consolatione philosophiae (Mîngîierile filosofiei)*, deşi „veritabil tratat despre providenţă", este scris mai degrabă din perspectivă platoniciană-stoică decît dintr-una creştină.

Dacă își face loc, totuși, inspirația creștină, ea nu apare decît „în accentul pe care Boethius îl pune afirmațiilor sale“ [1].

A fost una dintre cele mai citite cărți: în 1600 avea să ajungă la cea de a 60-a ediție, cifră greu de atins și în vremea noastră. Desigur, atrăgea prin eleganță, prin „simbolismul rafinat“, prin ființa ei întreagă în care „elanurile poetice se împleteau în mod curios cu dialectica, unde versurile alternau cu proza“ [2]. Dar mai atrăgea și prin filosofia ei, care venea cu nostalgia Eladei și aducea un nu știu ce exotic parcă. Meditație a unui latin, care a acceptat creștinismul, asupra nimicniciei vieții omenești, *De consolatione...*, este și, prin reflex parcă, o reabilitare a filosofiei, iar prin ea o revenire asupra sensului condiției umane.

În fine, Boethius mai are „o importanță considerabilă“ și pentru aceea că „a transmis oamenilor evului mediu o mare parte din ceea ce se putea, atunci, cunoaște din Aristotel“ [3]. El traduce în latină cîteva opere aristotelice, apoi celebra *Isagogă* a lui Porphyrios și comentează subtil *Despre categorii* și *Despre interpretare*, primele două tratate ale *Organon*-ului aristotelic. Faptul este decisiv pentru ceea ce se va numi mai tîrziu „ceartă“, „dispută“, sau „problema“ universaliilor și va constitui, cam după secolul al X-lea, războiul de cîteva sute de ani al evului mediu filosofic.

Comentîndu-l pe Porphyrios, care în *Isagoga (Introducerea)* sa la *Categoriile* lui Aristotel se întreba dacă genurile și speciile sînt realități substanțiale ori numai concepte și dacă — în cazul că sînt reale — au corporalitate sau nu, Boethius nu rămîne la indecizia autorului *Isagogei* și se hotărăște să admită, inspirat de Stagirit, universalul *in re*. Gen, specie ca atare sînt concepte, însă nu înnăscute, nici create în mod absolut de mintea noastră, ci abstrase din real, deci constituite pe baza asemănării dintre individuale.

---

[1] Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, Paris, Flammarion, II, p. 147, 149.

[2] *Ibidem*.

[3] Frédéric Copleston, *Histoire de la philosophie*, Paris, Casterman, 1964, II, p. 114.

S-a presupus la Boethius un „realism moderat“ [1], cînd mai degrabă avem de a face cu un aristotelism (adevărat că, prin implicarea creaţiei, regîndit creştin). Mai de grabă un aristotelism, pentru că, deşi acesta a inspirat realismul medieval, poziţia lui Boethius nu este totuşi reductibilă la doctrina realiilor. Realismul (doctrina realiilor) apare într-un anume context filosofic şi capătă trăsături foarte particulare. Din acest punct de vedere, Boethius, deşi de la el (dar de la el ca traducător şi comentator al lui Porphyrios) va porni „marea ceartă“ a universaliilor, nu face parte încă din scenariul acestei dispute. Pînă la declanşarea acesteia vor mai trece cîteva secole bune, „cearta“ declanşîndu-se, propriu-zis, abia în veacul lui Anselm şi Roscelin, şi odată cu ei. Dar dacă temporal Boethius este încă foarte departe de scolastică, în perspectiva filosofică el este aproape de porţile ei. Dealtfel, uneori ultimul filosof roman mai este numit şi primul scolastic.

Dar scolastica îşi are identitatea ei, modul propriu de a fi, problematica sa particulară. Este altceva şi altfel.

Începe odată cu aşa zisa „renaştere carolingiană“. Căci, renaştere sau nu, epoca lui Carol cel Mare deschide în cultura europeană un nou capitol.

Sub Merovingieni, şcolile decăzuseră; Carol hotărăşte reformarea celor existente deja şi înfiinţarea altora noi, în fiecare mînăstire şi în fiecare episcopie. Se simţea nevoia unui aparat funcţionăresc şi a unui cler cultivat şi Carol cel Mare n-a pregetat să dea curs unor trebuinţe, la urma urmelor, de ordin politic şi administrativ. Căci imperiul, întinsul imperiu carolingian, cerea oameni în stare să-l administreze. Politica împăratului nu era, aşadar, direct şi dezinteresat culturală, deşi un anume „iluminism“ nu i se poate contesta, cel puţin pentru faptul că „nu se mărginea numai la clerici“. Dacă „socotim că în intenţia împăratului şi a episcopilor care l-au înţeles, cum este Théodulf din Orléans, învăţămîntul trebuia să aibă un caracter de obligativitate şi generalitate, şi în acelaşi timp să fie gratuit, trebuie să concedem că pe bună dreptate s-a spus că o idee pe care de-abia

[1] *Idem*, p. 153.

statul modern a înfăptuit-o o datorăm, în intenție cel puțin, lui Carol cel Mare" [1].

Ca să-și realizeze intențiile, Carol a chemat la curtea sa învățați de pretutindeni: pe Petrus din Pisa, pe Paulus Diaconus (Paul Diacre), pe Paulin d'Aquilée, pe Agobard, pe Théodulf, refugiați spanioli care aveau să ajungă, primul arhiepiscop de Lyon și al doilea episcop de Orléans. În fine, Carol cel Mare mai aduce la curtea sa pe un englez din York, elev al lui Beda Venerabilis. Este vorba de Alcuin (Albinus cum „și-a zis singur în tendința generală de latinizare a numelor, de poetizare a lor" [2]), socotit a fi ajuns la desăvîrșire în cunoașterea artelor liberale (liberalium artium sacrarium, i se spunea) și un pionier al scolasticii occidentale. Termenul de scolastică nu are un singur sens, nici numai o singură întrebuințare și nu de puține ori chiar i s-a contestat orice semnificație istorică. Maurice de Wulf, medievist belgian, cu autoritate în materie, număra patru înțelesuri sau definiții ale scolasticii și le denunța, cu îndreptățire, insuficiențele:

1 „definiția etimologică", atunci cînd se pleacă de la școală — *schola*;

2 „definiția pedagogică și didactică", în cazul în care se iau în seamă doar „metodele de expunere și aparatul exterior";

3 „definiția cronologică", care ia în considerație numai timpul în care se localizează;

4 „definiția religioasă" — care pornește de la dimensiunea religioasă și teologică [3].

În parte, nici una dintre acestea nu satisface și nici chiar toate la un loc nu definesc ansamblul doctrinar cuprins între secolele IX—XV.

Desigur, cuvîntul „scolastică" vine de la *schola-școală*, unde predă un *scholasticus*, magistrul cunoscător desăvîrșit al celor șapte arte

---

[1] Constantin Narly, *Istoria pedagogiei*, în *Texte pedagogice*, București, Editura didactică și pedagogică, 1980, p. 270—271.

[2] Nicolae Iorga, *Studii literare*, București, Editura tineretului, 1970, vol. 2, p. 41.

[3] Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, superieur de philosophie, 1934, t. I, p. 11.

liberale, [1] al filosofiei şi, de bună seamă, al teologiei. Pentru că în *schola* se învăţau mai întîi artele liberale, după ele, probabil [2], filosofia, pentru ca apoi să se treacă la teologie *(sacra doctrina)*, care trebuia să desăvîrşească ştiinţa unui cărturar al evului de mijloc.

Dar accepţiile etimologice şi didactic-pedagogice nici pe departe nu sînt perfect definitorii. În fapt, lucrurile sînt ceva mai complicate decît par, dacă luăm în seamă dimensiunea ideologică a scolasticii; şi trebuie s-o luăm, căci fără ea totul ar rămîne obscur. Firește că scolastica este şi şcoală şi metodă, întrucît era nevoie de un cadru în care să se înveţe o filosofie, o morală, o doctrină politică etc. Nevoia fusese resimţită încă înainte de secolul al IX-lea, La urma urmelor, şcolile monahale apar mult mai devreme, şi Augustin sau Boethius, Cassiodorus şi Isidor, cînd se interesau de artele liberale, aveau în vedere tocmai

---

[1] Termenul „arte liberale" a desemnat disciplinele predate în învăţămîntul profan. *Liberale* derivă de la *liber* (liber) şi distingea ştiinţele destinate oamenilor liberi de acelea *mechanicae* sau *serviles* care la romani corespundeau sclavilor. Din antichitate, ideea, şi, în mare, şi structura artelor liberale au trecut la medievali. Dar multă vreme lista lor nu va fi definitivată. După cîte se pare, Marcianus Capella este cel care le reduce la şapte. În orice caz, Boethius, Casiodorus şi Isidor din Sevilla vorbesc de *septem artes liberales* şi le împart în două cicluri: *trivium* (gramatica, dialectica şi retorica) şi *quadrivium* (muzica, aritmetica, geometria, astronomia).

Trivium (artes triviales, sau *sermonicales*, sau *rationales)* constituia prima treaptă a învăţămîntului, iar *quadrivium (artes quadriviales, reales)*, a doua. Acestea se predau în orice tip de şcoală: monahală, episcopală sau palatină. Cînd apar universităţile (cu excepţia celei din Sevilla), acestea vor adopta învăţămîntul celor şapte arte liberale (cf. R.-M. Martin, *Arts liberaux* în *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, Létouzey et Aîné, 1930, t. IV).

[2] *Probabil*, datorită incertitudinilor care continuă să „ascundă" locul exact al filosofiei în „sistemul ştiinţelor" de pînă în secolul al XIII-lea. Se presupune că filosofia era situată între artele liberale şi *sacra doctrină* (teologia), ca o disciplină distinctă, dar tot aşa de bine se poate să fi fost asimilată cu suma tuturor „ştiinţelor profane" sau, ca o a treia supoziţie, este posibil să fi avut două roluri. Anume, din punct de vedere pedagogic să fi continuat artele liberale, care, în acest caz, erau doar propedeutice, iar în perspectivă tematică să fi fost suma sau, mai degrabă, sistemul lor (F. van Steenberghen, *La Philosophie au XIII-e siècle*, Paris-Louvain, 1966, p. 54 şi urm.).

latura pedagogică. De aceea se și vorbește de „prescolastica epocii patristice". Și pe bună dreptate, fiindcă scolastica nu apare deodată, ci se cristalizează într-un proces îndelungat, care începe chiar cu apologetica și patristica. Întîlnim, așadar, preocupări „scolastice" înainte de scolastica propriu-zisă. Numai că acestea sînt sporadice, inconsistente și lipsite de o filosofie individualizată.

Încă apologeții încercau să introducă, în revelație, structurile raționale ale filosofiei, iar peste secole, Anselm de Canterbury avea să mediteze asupra fondului rațional al credinței. Cam la fel gîndise și Alcuin, de vreme ce făcuse din „știința profană" o propedeutică la „știința sacră", iar din cele șapte arte tot atîtea „coloane" de sprijin pentru Înțelepciune. Căci, inspirate de „cele șapte daruri ale Sfîntului Duh și de cele șapte sacramente ale bisericii", artele liberale trebuiau să dea sens omenesc Înțelepciunii sacre și, totodată, demnitate omului: „prin cele șapte arte s-a căpătat mai multă noblețe decît aveau consulii și mai multă recunoaștere decît regii; prin ele s-a obținut gloria eternă și, tot prin ele, sfinții doctori și apărători ai credinței noastre au învins pe toți ereticii" [1].

Dar apelînd la filosofie și rațiune, credința și teologia nu-și limitau oare autoritatea? Nu încape îndoială că da. Dovadă sînt și desele condamnări ale aristotelismului (numai în secolul al XIII-lea de trei ori — în 1210, în 1270 și în 1277) și mai cu seamă apariția unor tendințe și direcții heterodoxe. Ajungem astfel la o nouă dimensiune a scolasticii esențială pentru conceptul ei.

Condamnările vizau în primul rînd excesul de filosofie și avertizau asupra pericolului pe care rațiunea nestrunită îl prezenta pentru credință. Și nu întîmplător „anatema" avea să cadă de atîtea ori asupra aristotelismului.

Adesea, cam de pe la începuturile perioadei moderne (cu Francis Bacon), filosofia Stagiritului a fost făcută vinovată de a fi alimentat dogmatismul acelor curente ale scolasticii pe care le-am putea denumi „de dreapta". Dar, de fiecare dată, s-a confundat spiritul de ansamblu al aristotelismului cu o anume valorificare limitativă a lui, fără a se

[1] Alcuin, *De Grammatica*, în *Patrologia latină*, CL, 760.

ţine seama de faptul că, la vremea respectivă, s-a ajuns uneori să se interzică pînă şi citarea privată a cărţilor marelui filosof. Bunăoară, în „sentinţa" Conciliului de la Sens (1210) se hotăra: „Cărţile lui Aristotel asupra filosofiei naturale şi comentariile lor nu vor putea fi citate nici în lecţii publice, nici în lecţii private la Paris, sub pedeapsa excomunicării" [1].

Nu s-a luat în seamă nici faptul fundamental că descoperirea (sau redescoperirea) lui Aristotel a fost de primă însemnătate, dacă nu, uneori, hotărîtoare pentru reconstrucţia filosofică în evul mediu. Căci, fără aristotelism, nici în ordinea genezei şi nici în cea a sistemului nu ne-ar fi posibil să înţelegem „disputa" universaliilor, de pildă, adică realismul şi nominalismul, şi tot aşa averroismul şi averroismul latin şi thomismul însuşi. Un singur tratat al lui Toma din Aquino, *De ente et essentia (Despre fiinţă şi esenţă)*, ar fi de ajuns pentru demonstraţie, de vreme ce, prin motivul său, acela al substanţei, este în succesiunea directă a aristotelismului (dar, firește, nu ca simplu epigon, ci în forma superioară a unei noi sinteze filosofice).

De aceea, ideea unei „dictaturi" aristotelice, cum avea să zică Francis Bacon, trebuie să cadă, căci filosofia marelui înţelept al Greciei a îndeplinit în tot evul mediu o funcţie constructivă şi înnoitoare. Sau, altfel spus, *în această vreme* (contrar unor prejudecăţi care persistă încă) aristotelismul a însemnat un factor de progres filosofic şi nu de stagnare ori, mai rău, de decadenţă a spiritului.

Aristotelismul, ca şi platonismul dealtfel, a fost şansa filosofiei scolastice. Alegerea, chiar, este extrem de semnificativă, pentru a nu mai vorbi de faptul că nu s-a rămas la comentarea textelor Stagiritului, sau ale lui Platon. Filosofii scolastici, de la Joan Scotus Eriugena şi pînă la Toma şi Occham se raportează *auctorial* la cei vechi, ca *auctor*-i adică, deci ca învăţaţi care, în deosebire de *scriptor*-i şi de *commentator*-i, îşi expuneau ideile proprii, folosindu-se firește de surse, însă doar ca puncte de plecare şi cel mult de sprijin pentru a-şi întări sau confirma propriile ipoteze.

---

[1] Henri Denifle auxiliante Aemilio Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, Delalain, 1889, t. I, p. 70.

Prin platonism și aristotelism, ori, mai generic, prin elenism, dar printr-unul încă o dată resemnificat, ca și prin faptul de a face filosofie, deci de a lucra în interiorul aceluiași orizont, scolasticii, oricare le va fi fost opțiunea și în orice secol sau spațiu de civilizație vor fi trăit (latin, bizantin, de limbă arabă) au un numitor comun. Bunăoară, pe Averroes și pe Toma îi despart multe, foarte multe: un secol, religia, formația culturală, „naționalitatea" și „lecturile" din Aristotel, sau mai degrabă modalitățile de lectură. Dar mai presus de deosebiri stau asemănările venite din aceeași conștiință auctorială față cu Aristotel și din condiția lor de *filosofi*, deci de constructori *în alt orizont* decît cel al teologiei. Dealtfel, asemănările fuseseră observate încă din epocă, de vreme ce în 1277 Etienne Tempier, arhiepiscopul Parisului, condamna 179 de „erori" deopotrivă averroiste (sigeriene) și tomiste.

De aici nu rezultă însă că scolastica ar fi fost perfect omogenă și lineară în evoluția ei.

Pozițiile diferite adoptate în „cearta universaliilor", existența unui aristotelism heterodox (averroist și sigerian) deosebit de cel tomist, conflictul dintre platonicieni și aristotelicieni sau dualismul cathar, panteismul amaurician și materialismul davidian, socotite încă din epocă erezii filosofice și teologice, toate acestea, dintr-o mulțime de altele sînt probe că scolastica n-a fost o școală cu doctrină unică și unitară.

Firește că există o unitate izvorîtă din puterea ei sintetică, după cum aprecia Maurice de Wulf, dintr-un „patrimoniu comun" (Baeumker) sau chiar din fundamentarea ei religioasă (Gilson). Căci, bizantină, latină, ebraică, de limbă arabă, filosofia evului mediu era față cu religia (creștină, islamică ori iudaică) într-o relație de anume subordonare totuși. Poziție firească, dealtfel, într-o epocă în care „politica și jurisprudența, ca și celelalte științe, au devenit simple ramuri ale teologiei, fiind tratate adică după aceleași principii care erau valabile în teologie! Această supremație a teologiei pe întregul tărîm al activității intelectuale era în același timp consecința necesară a poziției bisericii ca chintesență și consfințire a dominației feudale existente" [1].

[1] Fr. Engels, *Războiul țărănesc german*, cap. II.

Așa stînd lucrurile, pînă și „atacurile îndreptate împotriva feudalismului în general **și înainte** de toate atacurile împotriva bisericii, toate atacurile **revoluționare**, sociale și politice trebuiau să fie în același timp și cu **precădere** erezii teologice", deci să aibă, fie și formal, caracter **religios** [1].

Dar admițînd unitatea, trebuie totodată recunoscută și diversitatea cu **tot** sistemul ei de valori cuprinse între deosebire și opoziție. Altfel, filisofia evului mediu în general și cea scolastică în special riscă să rămînă de neînțeles.

Căci, prin absolutizarea unității, se pierde polimorfismul și dinamica internă a filosofiei, în una din vîrstele ei de mari prefaceri. După cum, la fel de păgubitoare ar fi și atitudinea opusă și anume aceea care ar pune unitatea, în cel mai bun caz, sub semnul întrebării. Sau, în continuarea acesteia, acceptarea unității scolasticii, dar ruperea din ea a direcțiilor de „stînga", heterodoxe, izolarea lor și astfel inventarea unei antiscolastici. Dar „pentru a fi autorizați să distingem scolastica de antiscolastică, ar fi nevoie ca sistemele medievale să nu aibă între ele nimic comun. Or, în realitate, și unele și altele sînt împregnate de o mentalitate specială, care opune filosofia evului mediu atît filosofiei grecești cît și celei moderne" [2].

Or, scolastica este una și indivizibilă, chiar dacă diversă. Ea este modul concret de a fi al gîndirii medievale într-un anumit moment istoric (și într-un anumit spațiu de cultură, cel latin-occidental, deși prin extindere se poate vorbi și de o scolastică bizantină ca și de una de limbă arabă). Dacă am admite o scolastică și o antiscolastică, ne-ar fi greu să-l socotim pe Abélard, de pildă, printre adversarii scolasticii, ori pe Duns Scotus printre scolastici, fiindcă cel dintîi, deși nominalist, este și un teolog, iar celălalt, deși realist (adevărat că ține de un realism foarte moderat, „concret", cum îi zice M.-M. Gorce [3]), pare foarte liberal. Un tomist al vremii, supranumit chiar *princeps thomistiarum*,

---

[1] *Ibidem*.

[2] Giovanni Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, 1909, cap. V.

[3] M.-M. Gorce, *Réalisme*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 13, 2, coll. 1858.

este vorba de Capreolus, avea să observe sensul aproape eretic, al scotismului. Din cuvintele lui Duns Scotus, scria Capreolus, „wycleffiştii au dedus, nu fără dreptate, că Dumnezeu nici nu a putut să creeze pur şi simplu un lucru, nici să distrugă altul". Căci după învăţătura lui, „dacă Dumnezeu ar crea sau anihila ceva, atunci s-ar putea crea şi distruge şi pe sine" [1]. Ceea ce, de bună seamă, este absurd.

Şi, în genere, putem oare să justificăm nominalismul ca antiscolastică? Nu am avea suficiente argumente, pentru că nominalism-realism sînt poziţii distincte faţă de aceeaşi problemă şi în acelaşi cadru ideologic. Dealtfel, „cearta universaliilor" constituie o dimensiune a filosofiei în epoca scolasticii, şi nicidecum o ipostază a luptei dintre scolastică şi antiscolastică. Cît priveşte problematica însăşi a acestei „certe", deşi în aparenţă ea este un subiect „fără înţeles" sau „o jonglerie dialectică", totuşi „puţină reflecţie arată importanţa temei" [2].

Scolasticii ajung să pună în centrul preocupărilor lor una dintre cele mai importante probleme ale filosofiei şi o dezbat cu real profit pentru meditaţia filosofică. De aceea, reducerea „bătăliei" în jurul universaliilor la un joc sofistic — la „scolastică", într-o accepţie peiorativă — echivalează cu o desconsiderare a temei însăşi.

Problema universaliilor şi a raportului lor cu individualele, li s-a relevat încă anticilor în marea ei complexitate şi semnificaţie. N-avem decît să deschidem cărţile Stagiritului şi mai la tot pasul ne vom întîlni cu un aspect sau cu o implicaţie a temei. Să ieşim, apoi, din evul mediu şi să străbatem perioada modernă, sau să luăm cît de cît în seamă şi peisajul filosofic contemporan: universalul ne va întîmpina de asemenea la orice pas. Semn că problema universaliilor este una dintre problemele constitutive ale filosofiei.

Aşa stînd lucrurile, putem admite nu numai că „cearta" este o dimensiune esenţială, istorică şi sistematică a scolasticii, dar şi invers că scolastica este un moment, unul din cele mai mari, din istoria elucidării naturii universaliilor şi a raporturilor acestora cu individualele.

---

[1] Johanis Capreoli, *Defensione theologiae divi Thomae Aquinatis*, Turonibus, Cattier, 1900—1904, t. I, 1. I, d.V., q. III, art. 3, ad. II-m.
[2] Fr. Copleston, *op. cit.*, p. 153.

Așa cum se admite îndeobște, „bătălia" în jurul naturii universaliilor începe odată cu descoperirea, prin mijlocirea textului lui Boethius, a *Introducerii* porfiriene, în care cîteva propoziții, putînd să pară interogative, problematice, au fost luate ca atare. „Pentru moment, citim în *Introducere*, eu mă abțin de a decide privitor la genuri și la specii, dacă acestea există în ele însele, ori dacă nu sînt decît în intelect, ca simple concepte ale spiritului, și, admițînd că sînt realități substanțiale, dacă sînt corporale sau incorporale și dacă sînt separate de lucrurile sensibile sau dacă nu subzistă decît în ele și care este permanența lor, căci această întreprindere este foarte anevoioasă și presupune o lungă cercetare" [1].

Pe scurt, în discuție era existența sau nonexistența genului sau a speciei, ca și modul lor de a fi, în cazul în care li se admite existența.

Prin urmare, nu se pleca de la o pseudo-problemă și nu era ușor de răspuns, pentru că erau angajate mai multe planuri. Era planul logic, era planul gnoseologic, era cel ontologic. De aceea, pentru scolastică, „problema universaliilor" devenea o dimensiune esențială.

Nominalismul, bunăoară, este și ontologie și gnoseologie și o logică, îndeosebi cu Abélard. Primul nominalist, Roscelin, este de fapt un „vocalist", de vreme ce reducea universaliile la *flatus vocis*, la vorbă ca suflare, doar. El, prin urmare, contesta semnificația intrinsecă a cuvintelor care designau specii, genuri, clase. Numai odată cu Abèlard universalul este interpretat ca termen sau nume *(universale est sermo sive nomen)*, cu alte cuvinte i se recunoaște valoarea semnificativă, numele numind *ceva*.

Dacă am lucra cu distincția „scolastică-antiscolastică", ar trebui ca nominalismul, prin metafizică, să fie asimilat „școlii", iar prin logică și gnoseologie contrariului ei. Căci din perspectivă metafizică nici un nominalist, nici chiar Occam (totuși, cel mai radical din întreaga mișcare) nu poate fi socotit materialist, căci la rigoare nu contestă existența lui Dumnezeu, deși prea departe nu era, gîndind că „nu se poate ști cu evidență dacă Dumnezeu există" [2]. Ca metafizicieni, nominaliștii

[1] Porfyrios, *Isagoga*, I, 10—15.

[2] William d'Occham, *Quodlibeta septem*, în L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris, P. Lethielleux, 1958, art. „Deus".

continuă să-l socotească pe Dumnezeu ca principiu al lumii și, în consecință, să situeze lumea într-un plan secund. Din perspectivă logică-gnoseologică, în schimb, lucrurile par să stea altfel, ceea ce a și făcut posibilă identificarea nominalismului cu o formă a materialismului medieval. Nominalismul excluzînd însă materialismul din punct de vedere metafizic, rămîne în discuție doar planul cunoștinței și, legat de aceasta și prin aceasta, și ontologia universalului. Precizăm: *ontologia universalului*, iar nu a individualului, pentru că nominalismul nu este o filosofie a individualelor, sau nu în mod direct. Nominalismul este o opțiune pentru universal, ca și realismul dealtfel. Numai că poziția realistă, de inspirație platoniciană, punea universalul în regim de existență metafizică, în timp ce nominalismul proiectează ontologia ca pe o teorie a semnificației. Numește ceva real numele universal? Dacă da, — și de la Abélard la Occam, răspunsul este afirmativ —, atunci ce este el și cum este în individuale?

Universalul, zicea Abélard, nu este „substanță esențială unică, imanentă esenței materiale a lucrurilor singulare". Nu este însă lipsit de semnificație reală, căci altfel judecata, chiar și cea mai simplă, ar fi imposibilă. Dacă „nu este un lucru universal care să fie unic ..., pentru că genurile și speciile sînt în mod necesar comune unei pluralități", trebuie să cercetăm cum o definiție generală „poate să convină tuturor lucrurilor" [1].

Intră în discuție semnificația reală a universaliilor noetice, admisă într-un fel care individualizează pe nominaliști și, mai mult decît atîta, îi așază valoric deasupra realiștilor, care — tocmai pentru că hipostazează genurile, speciile, clasele, deci tocmai pentru că le recunoaște o existență în sine, ca atare — își anulează o bună parte din șansa adevărului.

Operă, într-o primă variantă, a lui Anselm de Canterbury, realismul apare în toată complexitatea sa abia cu Toma din Aquino, care îi și dă autentica sa valoare filosofică.

În formă anselmiană, realismul avea încă multe insuficiențe, fiind o poziție platonician-creștină față cu universaliile, de vreme ce acestea,

[1] Abaelardus, *Logica „Ingredientibus"*, I, 10.

ca un fel de modele ale lucrurilor, erau puse într-un regim de existență în sine.

O asemenea reconstrucție a lumii prezenta însă grave dificultăți deopotrivă ontologice și gnoseologice. De aceea și avea să fie denunțată de primii nominaliști (Roscelin, Abélard) ca și de realiștii mai moderați (Gilbert de la Porrée, John of Salisbury și chiar de către Toma). Astfel, aceștia din urmă, mai cu seamă, și-au dat perfect de bine sama că despărțirea platoniciană între universalii și singulare face imposibilă explicația universalității lucrurilor, ca și cunoașterea, în genere. Ca urmare, Gilbert de la Porrée, de pildă, avea să vadă posibilă unitatea între gen-specie și individuale, numai prin identificarea universalului cu asemănătorul, cu ceea ce unește, cu ceea ce este comun tuturor lucrurilor care alcătuiesc un grup anume. Reformatorul realismului, Toma din Aquino, este încă mai radical, folosindu-se de ipoteza aristotelică a substanței. Prin aceasta, Toma ajunge să afirme existența *in re* a universaliilor și, pe această bază, și *post rem*, adică în mintea noastră. Făcînd prin aristotelism o reformă a realismului totodată, Toma schimbă și aristotelismul, ceea ce însă nu avea să mai fie profitabil: el regîndește în mod creștin aristotelismul, căci, înaintea universaliilor (ontologic înaintea lor) el pune divinitatea, identificată cu principiul lumii.

Realismul, deci, nu este numai și nu în primul rînd o poziție logică, gnoseologică; el este și o soluție ontologică, prin care identitatea cu punctul de vedere teologic transpare. Dar pe fondul acestei identități se detașează, totuși, *poziția în problema universaliilor*, una dintre cele mai interesante din cele (pe puțin treisprezece) cîte s-au configurat.

Ce-i drept, Toma socotește că universaliile sînt *ante rem*, înainte de lucruri, întrucît aparțin divinității ca principiu. Dar, dincolo de acest fapt, tripla determinare a universaliilor: *ante rem*, *in re* și *post rem* este întrutotul memorabilă, chiar și cît privește determinarea *ante rem*. Fiindcă, din punct de vedere filosofic, *ante rem* putea să numească chiar condiția ontologică a universaliilor, aceea de a fi logic anterioare individualelor. Existente însă și *in re*, universaliile tomiste readuc în actualitate aristotelismul.

Aici, sau și aici, aristotelismul este hotărîtor, căci determinîndu-l pe Toma să se despartă de realismul anselmian, îl făcea să reintroducă în filosofie conceptul *substanței*, al substanței ca un întreg sau ca o sinteză. Iar prin aceasta, mai cu seamă, aristotelismul avea să fie hotărîtor și pentru raționalismul tomist, în limitele în care era posibil. Fiindcă, unitate a formei și a materiei, substanța avea în sine ceea ce în mod natural făcea obiectul de exercițiu al rațiunii.

S-a discutat mult dacă se poate vorbi de un raționalism medieval și încă de unul tomist. Firește, ca „sistem de filosofie care neagă ceea ce depășește rațiunea", raționalismul în evul mediu nu prea era posibil, fiindcă de la Ioan Scotus Eriugena la Abélard și de la acesta la Toma „se dădea întîietate credinței asupra rațiunii, teologiei asupra filosofiei" [1]

De toate acestea trebuie să ținem seama: dar, în același timp, se cuvine să facem o distincție, poate esențială, între forma și fondul raționalismului mai înainte de a-i nega sau afirma existența. Presupunînd primatul rațiunii și raționalitatea lumii, raționalismul nu înseamnă că este anulat atunci cînd totul, om și univers, este pus în dependență de o ființă și de o acțiune în regim de transcendență. Cu o condiție însă, anume ca ființa care transcende să fie ea însăși interpretată rațional. Din acest punct de vedere Toma, la fel ca și Anselm, este, ca exemplu, convingător, atît pentru că aduce teologia la o teodicee, încercînd să demonstreze prin cinci argumente existența lui Dumnezeu și punîndu-l pe aceasta în echivalență cu „principiul", așa cum îl înțelegea Aristotel, încît puțin lipsește ca să nu fie alt nume dat „ființei ca ființă", cît și, în fine, pentru că dă rațiunii totala libertate de mișcare în limitele orizontului ei de existență, și deci de exercițiu.

Este adevărat că Toma așază mai presus de orice, în această ordine, revelația, care ar include fundamentele cunoștinței omenești privitoare la Dumnezeu, fără a implica în același timp cunoașterea lui în sensul deplin al cuvîntului, ceea ce ar fi peste puterile minții

[1] Gonzague Truc, *Abélard avec et sans Heloïse*, Paris, Fayard, 1956, p. 78.

noastre. Într-adevăr, Aquinatul, avea să observe Étienne Gilson, distinge între: *revelatum* (revelat), pe de o parte, care include „esența existenței revelate" (nu însă și cunoscute, ea fiind incognoscibilă în raport cu rațiunea) și *revelabile*, pe de altă parte, „un ansamblu de cunoștințe" rezultate dintr-o „disponibilitate permanentă a științei totale în vederea operei teologice". *Revelabile*, așadar, capătă sens prin raportare la *revelatum*, care semnifică „știința totală" și, într-un fel, face trecerea la teologie, permițînd să se înțeleagă cum poate aceasta „să absoarbă o doză de filosofie, fără să-și corupă esența și să-și piardă unitatea". Incluzînd *revelatum* (obiect al credinței) prin *revelabile*, teologia își construiește domeniul său de aplicație, ceea ce și explică, după Toma, dubla sa deschidere, capacitatea care vine din natura sa de a pune în acord *fides* și *ratio* [1].

Așa s-ar explica dubla procedare a teologiei, rațională și suprarațională, și, mai admitea Toma, superioritatea ei față cu metafizica. Privilegiul însă nu-i este dat de natura proprie, de vreme ce prin *revelabile* receptează *revelatum*, ci de capacitatea de a pune în formele rațiunii ceea ce este transrațional. Din acest punct de vedere, ea ar avea ascendentul necesar pentru a se impune metafizicii, nefiind „tributară" „disciplinelor filosofice, în sensul că nu are nevoie de ele", dacă principiile le primește „nemijlocit de la Dumnezeu prin revelație".

Totuși, teologiei i s-ar putea obiecta că se folosește de mijloacele de argumentare ale filosofiei și că, în consecință, fie și formal, ar trebui să se supună autorității rațiunii. Da, numai că, mai înainte de toate, teologia, zice Toma în continuare, se folosește de un argument care vine din condiția revelației, anume de „argumentul autorității", care, spre deosebire de cel „fundat de rațiunea omenească", are „o eficiență absolută". Dacă, totuși, recurge la argumente și probe ale filosofiei și științelor, o face „pentru a demonstra principiile lor" și „propozițiile lor", iar nu în scopul întăririi celor care „sînt articole de credință". În plus, „știința sacră", recte teologia, poate să întrebuințeze rațiunea și pentru sine: să dezvăluie sensurile ascunse ale „cărților sfinte" să

[1] Étienne Gilson, *Le thomisme*, Paris, J. Vrin, 1942, p. 19, 20, 21.

le interpreteze metaforele și mai cu seamă, „să deducă și alte adevăruri" din cele prime, revelate [1].

De bună seamă că justificării superiorității absolute a „științei sacre" asupra filosofiei, a credinței asupra rațiunii, i s-ar putea opune construcția tot tomistă, filosofic — rațională, a științei sacre. Dealtfel însăși legitimarea „științei sacre", întreprindere de tip epistemologic, nu este făcută cu alte mijloace decît cele raționale. Expunîndu-i obiectul, Toma îl apropie de acela al metafizicii, astfel că (excluzînd principiile revelate, dar care pot tot atît de bine să fie un *analogon* al celor dezvăluite, prin „lumina naturală", de intelectul intuitiv aristotelic) în cele din urmă, în locul unei ontologii și al unei teologii suprapuse, dăm în fapt de o ontoteologie, sau, mai adesea, de o ontologie în stare aproape pură. *Summa theologiae*, care trebuia să fie „o expunere scurtă și lucidă" [2] a „științei sacre" și care este opera cea mai sistematică în sens doctrinal, este însă și cea mai contradictorie; și tocmai de aceea — oricît ar părea de ciudat — cea mai reprezentativă pentru filosofia tomistă, pentru că ea, în jocul ei secund, în viața ei autentică, deși de sursă aristotelică, nu rămîne în litera aristotelismului. Tratat de teologie, *Summa theologiae* este, de fapt, consacrată rațiunii în multiplele sale exerciții. Dincolo de aparențe sau dincolo de „narațiune" (de o narațiune cu Dumnezeu, cu „știința sacră", cu revelația ca „personaje"), în ea stăpînește rațiunea. Pusă e adevărat, adesea în regim impropriu, dar pînă și pentru negarea sau limitarea ei folosindu-i-se mijloacele, rațiunea trece de fapt înaintea credinței.

Toma vorbește adesea despre primatul absolut al revelației și, în mod corespunzător, despre dependența rațiunii de credință, dar de fiecare dată — și formal și material — *relația se inversează*. Astfel că, în fapt, rațiunea nu datorează credinței, cît datorează credința rațiunii (și aceasta, încă o dată, într-un tratat de teologie!). De aceea, nu trebuie văzut, aici, o intenție secretă de ascundere a raționalismului. Toma nu face o apologie *sui generis*; el vrea să legitimeze „știința sacră" și, cum faptul era condiționat de subordonarea, în sistem, a

[1] Thoma d'Aquino, *Summa theologiae*, I, qu, 1, art. 6, 5, 8, 9.
[2] *Idem, prooemium.*

rațiunii, subordonează rațiunea. Dar, cu punerea *de drept* în condiție de *serva*, nu se realiza și problema *de fapt*, astfel că atît împingerea în sus a credinței cît și în jos a rațiunii *se face cu mijloacele acesteia din urmă*. Nu este vorba de formele logice, sau nu numai de ele, ci și, mai cu seamă, de justificarea epistemologică a „științei sacre", ceea ce pentru aceasta din urmă se dovedește ruinător. Toma construiește, așadar, teologia ca pe o știință perfect rațională și chiar datele credinței, date revelate, sînt puse în termeni raționali: sînt principiile, sînt expresie a esenței divine, sînt evidente prin ele însele etc. Nu intră deci în joc doar forma de expunere, rațională, ci și semnificațiile. Dumnezeu, bunăoară, nu este numai în concept ca formă logică, ci și un concept care, în ordine materială, primește semnificații prin analogie cu „principiul". Oricum, analogiile, în cazul cel mai bun (altfel putîndu-se vorbi de o modelare a conceptului teologic după cel metafizic), așadar, analogiile înseși dovedesc, încă o dată, o inversare a raportului stabilit de Toma între credință și rațiune. O inversare cu participarea lui Toma însuși, pentru că, aristotelician fervent, regîndea ca *aristotelician* teologia mult mai mult decît, ca teolog, aristotelismul. Tot timpul însă vrea să treacă drept teolog care este și filosof; dar filosofia este mai puternică: învinge chiar și cînd este învinsă. Căci ea, parafrazînd o celebră vorbă a lui Edmond Rostand, la Toma cel puțin, cîștiga în adevăr și cînd se înșela.

Aflat și într-un caz limită, cum este tomismul, raționalismul cu urmarea sa firească, de fapt cu finalitatea sa, cu umanismul, este încă mai ușor de identificat în filosofiile heterodoxe, cu deosebire în cea averroistă, în cultura de limbă arabă, și în cea abélardiană, din scolastica latină.

Averroes, bunăoară, propunîndu-și în *Examenul critic și soluția problemei acordului între legea religioasă și filosofie*, să cerceteze „din punctul de vedere al speculației religioase dacă studiul filosofiei și al științelor logice este permis și apărat de legea religioasă, ori este proscris" [1], răspundea afirmativ, fără ca prin aceasta să admită exis-

[1] Averroes, *Examenul critic ...*, în *Recueil de mémoires et de textes...*, Alger, P. Fontane, 1905, p. 284.

tenţa a două adevăruri distincte. Dimpotrivă, el sublinia unicitatea obiectului şi, în consecinţă, şi a adevărului. „Noi afirmăm că nimic din ceea ce este enunţat în legea divină nu este în dezacord cu rezultatele demonstraţiei“ [1].

Dar, totodată, cerea respectarea autonomiei fiecărui adevăr în parte, fiindcă o intervenţie a teologiei în filosofie sau invers nu s-ar deosebi prea mult de încercarea legislatorului de a vindeca trupul, şi de cea a medicului de a tămădui sufletul [2]. Între cei doi, atîta timp cît fiecare îşi respectă condiţia, nu pot să apară neînţelegeri şi contradicţii, ei nu se exclud, urmărind acelaşi lucru, sănătatea omului ca fiinţă individuală şi socială, dar nici nu se substituie.

Filosofia şi credinţa au, ca şi medicul şi legislatorul în felul lor, acelaşi ţel şi, mai mult decît în cazul acelora, obiectul le este comun. Numai că filosofia procedează demonstrativ, în timp ce religia dialectic (în înţeles aristotelic, probabil), prima ajunge la sensul, ascuns, esoteric, iar credinţa la cel exoteric. Existînd un sens esoteric şi altul exoteric ar exista în mod necesar şi filosofie şi religie, două modalităţi de a exprima adevărul, iar nu două adevăruri. De aceea filosofia şi religia mai degrabă s-ar putea concilia, fără ca aceasta să însemne subordonarea primei de către cea de a doua, pe motiv că una este îndeletnicire profană, în timp ce cealaltă, revelată. De fapt, religia trebuie să se supună filosofiei, dialectica fiind mai slabă decît demonstraţia. De aceea, la rigoare, adevărul este unic şi cum filosofia l-ar avea în cel mai înalt grad, el este al ei.

Abélard, la rîndul său, este unul din marii raţionalişti ai evului mediu, ceea ce îl făcuse pe Victor Cousin să-l socotească un Descartes al veacului al XII-lea. Dar încă mai important este umanismul abélardian.

Cu trăsături particulare asemenea raţionalismului, umanismul, tot asemenea acestuia, este o constantă a gîndirii medievale. Filosofia lui Abélard este proba cea mai puternică, dar nu singura. Panteismul amalrician, tomismul însuşi, averroismul şi averroismul latin, occamismul sînt alte cîteva momente ale unei istorii care se confundă, de fapt,

[1] *Idem*, p. 291.
[2] *Idem*, p. 312.

cu întreaga spiritualitate medievală. Contestat adesea (nu se trece, cîteodată, de la umanismul antic direct la cel renascentist?) el există totuşi, iar la Abélard, cel puţin, s-a afirmat în forma sa devenită clasică, adică antropocentristă.

Teolog, Abélard pune, ce-i drept, omul şi în situaţie creştină, fie şi pentru faptul că pleacă de la o analitică a păcatului originar. Modalitatea de înţelegere a acestuia însă îl individualizează şi, oricît ar părea de ciudat, face posibilă viziunea antropocentristă. Firește că nu avem de-a face cu un antropocentrism în condiţie ideală, divinitatea continuînd să fie tendinţa şi măsura împlinirii umane. Dar, îndeosebi în scrierile abélardiene tîrzii, în *Etica* şi în *Dialog între filosof, iudeu şi creştin*, omului îi este redată umanitatea prin afirmarea lui ca fiinţă în sine, neprejudiciată de o realitate care-l transcende.

„Adam, va fi spus Abélard, cel puţin aşa găsim în *Lista de propoziţii condamnate la conciliul de la Sens*, nu ne-a transmis greşeala, ci doar pedeapsa păcatului său". În *Confessio fidei*, e adevărat că avea să retracteze, dar numai formal; *Etica*, dar mai cu seamă *Dialogul* ... fiind de tot lămuritoare în această privinţă.

„Înţelegem prin păcat o greşeală a sufletului care merită damnaţia sau, cu alte cuvinte, care ne face culpabili faţă de Dumnezeu", nu însă pentru a-i fi adus o ofensă, „căci atotputernicia sa nu poate suferi nici o atingere care să i-o diminueze". Păcatul este dispreţul faţă de creator: „să păcătuieşti înseamnă să dispreţuieşti pe creator, adică să nu faci pentru el ceea ce este de datoria noastră să întreprindem...". Negativ, păcatul „nu este o substanţă, fiindcă el constă în absenţă mai mult decît în prezenţă, asemenea tenebrelor care ar putea fi definite astfel: lipsa luminii acolo unde ar trebui să fie lumina"[1].

Aşa stînd lucrurile, păcatul nu are cum să fie transmis şi inclus în condiţia noastră ca un dat constitutiv. Moştenind numai pedeapsa, cum păcatul este o absenţă, avem conştiinţa a ceea ce nu trebuie să întreprindem, a ceea ce nu trebuie să fim, şi prin conştiinţa faptului capătăm un criteriu.

---

[1] Abaelardus, *Ethica seu Scito te ipsum*, în *Patrologia latina*, t. CLXXVIII, col. 636.

Dacă nu sîntem diminuaţi (pentru că de o diminuare existenţială este vorba) de greşeală, atunci, putem aspira la împlinire şi ne putem împlini printr-o acţiune liberă. Dacă păcătuim, provocînd păcatul, ni-l asumăm, făcîndu-l propriu. Dacă ne-ar fi transmis, n-am mai avea responsabilitatea lui şi, în consecinţă, n-am mai putea fi supuşi pedepsei.

„Cine ar putea să pună, fără să greşească, sub păcat un copil, a cărui minte nu-i dictează încă o conduită pe care s-o urmeze?"

Nici ignoranţilor, nici chiar celor fără de credinţă, din necunoaştere, nu li se poate imputa păcatul. Cine ignoră cuvîntul lui Dumnezeu pentru că nu-l cunoaşte, face o greşeală „fără a fi însă responsabil de greşeală" [1]. Păcatul presupune responsabilitatea actului „rău", venind din viciul spiritului, din consimţămînt la fapta rea, din voinţa de a o face şi, în fine, dintr-o altă făptuire.

Întreprinzînd o analitică a păcatului, Abélard iese din cadrul tradiţional, teologic, pentru a intra în altul moral. Problematica acestuia, din urmă este, ce-i drept, încă restrînsă şi mijloacele imperfecte. Dar, oricum, de la analitica etosului se putea trece la o filosofie *a omului ca om*, a omului ca fiinţă *autonomă*, deci ca *măsură a tuturor lucrurilor* lui.

Ascendentul poziţiei abélardiene faţă de cea bernardiană este uşor de observat, cistercianul fiind abrupt, nemilos: Sîntem, predica el cu mînie apocaliptică, „fii ai păcatului"; „ne naştem păcătoşi, născuţi corupţi, rămînem, corupţi; născuţi sclavi, rămînem sclavi. Sîntem răniţi de la intrarea noastră în această lume, şi rana va dura tot timpul vieţii; de la tălpile picioarelor pînă în creştetul capului, nimic nu este sănătos în noi" [2].

În proiectul abélardian însă, în stare să-şi fie măsura şi recunoscîndu-se ca măsură, omul îşi retrasează universul în care stă ca subiect. Pus în dependenţă de Dumnezeu prin actul creaţiei, ca fiinţă pentru sine, omul este centrat într-un univers propriu în care se mişcă responsabil.

---

[1] *Idem*, coll. 654, 656.

[2] Bernard, *De diversis*, *Sermo* 42, 2 în *Patrologia latina*, t. CLXXXIII, col. 662.

Metafizica spiritualistă stinghereşte întreprinderea abélardiană, dar filosoful începe să se despartă de ea, înaintînd pe calea recondiţionării omului ca umanitate, ceea ce, în perspectivă, avea să ducă la suspendarea dependenţei şi în ordinea universului, prin identificarea acestuia cu realitatea infinită. Progresiv se trece de la regîndirea omului ca fiinţă în sine la univers ca realitate în sine, care de aceea îşi este, zicînd ca Spinoza, *causa sui*.

La Renaştere, deci la spiritualitatea modernă, ajungem şi pe această cale. Dealtfel, evul mediu, ca oricare epocă, pregăteşte cu fiecare moment al lui istoria viitoare.

Nu am putea înţelege Renaşterea şi spiritul modern, nici în geneza lor, nici în sistemul lor, fără evul mediu filosofic. Aparent, numai, în antiteză, în realitate, Renaşterea şi epoca modernă în genere sînt cu evul mediu atît în discontinuitate cît şi în continuitate. Nominalismul, care trece în filosofia renascentistă a naturii, aristotelismul heterodox (averroist şi sigerian), care reînvie în Şcoala de la Padova, panteismul neoplatonician, care avea să înflorească în Academia din Florenţa, sau, în sfîrşit, într-un plan mai general, raţionalismul şi umanismul „epocii de mijloc", care se desăvîrşesc în raţionalismul şi umanismul de la Cusanus la Descartes — toate acestea sînt argumente pentru o istorie a filosofiei moderne în prelungirea firească a celei medievale.

Şi tot astfel, pentru existenţa *valorică* a filosofiei medievale, pentru un ev mediu ca epocă de lumină, iar nu de tenebre. Pentru un ev mediu autentic.

GH. VLĂDUŢESCU

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Lucrarea *Între antichitate și renaștere*, antologie de filosofie a evului mediu de la începuturile patristice la Nicolaus Cusanus, este continuarea *Antologiei filosofice — filosofia antică*, apărută în 1975, în două volume, la Editura Minerva, colecția B.P.T., și o nouă treaptă în acțiunea de constituire, în timp, a unui corpus selectiv al filosofiei europene, care să ajungă pînă la filosofia contemporană.

Principalele surse ale textelor de filosofie medievală incluse în antologia de față sînt următoarele:

Migne, J.P.: *Patrologiae cursus completus*, Paris, 1944 și în continuare; *Series latina* (pînă la papa Inocențiu al treilea, decedat în anul 1216), 221 volume *in quarto*, și *Series graeca* (pînă în anul 1493), cu traducerea latină, 161 volume. Texte importante se mai găsesc în *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters (Contribuții la istoria filosofiei și teologiei evului mediu)*, fondat de C. Baeumker și dus mai departe de M. Grabmann, 1891 și în continuare.

Pentru Anselm de Canterbury: *Opera omnia*, Roma, 1938. Ediție nouă în 6 volume de F.S. Schmitt (1946-61).

Pentru P. Abélard: Scrierile filosofice (în continuarea ediției operelor lui Abélard începută de V. Cousin, 1849—59), de B. Geyer, 1919—1933.

Pentru Toma din Aquino: Editio Leonina, ediție critică elaborată în cadrul ordinului dominicanilor, la inițiativa papei Leon al XIII-lea, Roma și Freiburg, 1882—1948. De asemenea, o ediție germană a Uniunii academice catolice (Kat. Akademieverband), în limba latină

și germană, cu comentarii. E i. Siemens și Christman O.P., 1933—1962, 36 volume.

Pentru Roger Bacon: Operele sale au fost publicate incomplet de Brewer la Londra în 1859; completări a făcut R. Steele, *Opera hactenus inedita R.B. (Opera pînă acum inedită a lui Roger Bacon)* I—XVI (1905—40); *Opus maius* a fost editată cu introducere și note de J.H. Bridge (3 vol., 1897—1900); în limba engleză tradusă de B.R.B. Burke (1928, retipărită 1962). *Moralis philosophia*, ed. E. Massa, 1953.

Pentru Duns Scotus: Unica ediție completă a scrierilor filosofice și dogmatice datează din anul 1639 (Lugundi, 12 vol., retipărite la Paris între anii 1891—95. Din ediția critică Scotus publicată sub conducerea lui C. Balic (Roma) au apărut 6 volume, între anii 1950—60.

Pentru W. Occam: Ediția critică a operelor sale, în curs de apariție (Opera politică, ed. R.F. Bennet și H.S. Offler; opera filosofică îi teologică, ed. E. Buytaert și alții, 1940 și în continuare).

Pentru Meister Eckhart; Scrierile germane și latine publicate din însărcinarea Comunității germane de cercetare (Deutsche Forschungsgemeinschaft), sub conducerea lui E. Selberg, Jos. Quint, Joc. Koch (1935 și în continuare). De asemenea, *Magistri Ecardi opera latina*, Editio Institutio S. Sabinae in urbe, sub conducerea lui R. Théry și R. Klibanski (1945 și în continuare).

Pentru Nicolaus Cusanus: *Nicolai de Cusa opera omnia*, editată de E. Hoffmann și R. Klibanski, ed. F. Meiner, Leipzig, Hamburg, XVII volume.

Ținînd seama de faptul că pînă acum nu au apărut în limba română decît foarte puține cărți despre filosofia medievală și încă și mai puține texte originale al filosofilor evului mediu, antologia de față este menită să umple un mare gol în cultura noastră. Textele scolastice ale marilor gînditori ai acestei perioade, care apar acum pentru prima oară în românește, au fost selectate, pe baza criteriului valorii lor filosofice, sau precumpănitor filosofice, din contexte bineînțeles impregnate de mentalitatea vremii, fiind reținute, în primul rînd, cele care deschid o perspectivă esențială asupra universului omului în evul mediu și a căror încărcătură valorică prezintă și un interes contemporan.

În felul acesta, antologia încearcă să pună în evidență bogăția filosofică, — atît de multă vreme aproape în întregime ignorată —, precum și puterea de sugestie pentru vremurile moderne a gîndirii unei epoci atît de complexe și de contradictorii cum a fost evul mediu — în cursul căruia, raţiunea umană, răzbătînd dogmatismele, a ajuns să-și cucerească, din ce în ce mai mult, poziții preponderente.

Cum e și firesc, majoritatea textelor au fost reținute fragmentar, întreruperile fiind marcate, atunci cînd a fost cazul, cu semnul [...] în corpul textelor, și cu puncte de suspensie simple la începutul și sfîrșitul lor. Conform uzanței, adausurile, explicațiile sau titlurile care ne aparțin au fost incluse între paranteze drepte.

Criteriul cronologic fiind principalul criteriu de organizare a materiei, prezentările privind curentele filosofice și filosofii cuprinși în antologie se constituie, în succesiunea lor, într-o succintă istorie a filosofiei evului mediu.

Textele incluse în antologie au fost traduse din următoarele limbi: engleză, franceză și franceză medievală, germană și germană medievală, italiană, iar în cazul celor scrise în limba latină, s-a efectuat și o confruntare cu versiunea originală. În cîteva situații, menționate în mod expres, au fost preluate traduceri vechi, existente în limba română.

Numele proprii intrate în circulație de multă vreme în cultura noastră au fost transcrise conform tradiției, pentru celelalte păstrîndu-se forma lor originară.

Bibliografia, fiind preluată în cea mai mare parte din lucrările de specialitate consultate, poartă amprenta opțiunii și tehnicii de înregistrare adoptate de cercetătorii respectivi.

O *Anexă*, prin care se urmărește explicarea unor termeni mai frecvent întîlniți în filosofia evului mediu, și un *Indice de nume* extras din corpul prezentărilor, încheie ediția de față, care, prin modul cum este alcătuită și prin nivelul de tratare, se adresează unui cerc larg de cititori, încercînd, în același timp, să satisfacă exigența și interesul specialiștilor.

OCTAVIAN NISTOR

PERIOADA PATRISTICĂ

FILOSOFIA PATRISTICĂ

Filosofia antichității europene și în primul rînd filosofia greacă, a avut la bază un demers autonom, o cercetare liberă a gîndirii raționale, avînd ca scop cunoașterea din ce în ce mai aprofundată a cosmosului și a omului, a lumii materiale și a celei spirituale. Gîndirea filosofică antică își găsește astfel fundamentarea scopurilor ei și a metodelor folosite pentru a le atinge în ea însăși, fără a apela la vreo finalitate aflată în afara ei. Limitele investigației filosofice nu erau altele decît limitele firești ale gîndirii omului, aflat pe o anumită treaptă a dezvoltării sale materiale și spirituale.

Odată cu răspîndirea creștinismului și cu transformarea sa în religie dominantă, demersul filosofic își schimbă caracterul. Cercetarea filosofică nu își mai află justificarea în ea însăși, ci în afara ei, în corpul doctrinar al religiei creștine, în acceptarea necondiționată a revelației divine care se află la baza acesteia. Pentru filosofie nu mai putea fi vorba de găsirea unor noi adevăruri, ci de aprofundarea, de înțelegerea cît mai adecvată, de explicitarea cît mai clară a unui adevăr, a „adevărului" revelației, pentru ca oamenii să și-l poată apropia cît mai intim. Religia creștină își constituie astfel o filosofie proprie, cu funcție în primul rînd teologică, care va domina gîndirea timp de multe veacuri, în cursul cărora filosofia va rămîne o *„ancilla theologiae"*, — „slugă a teologiei".

Această filosofie a folosit în mod natural, ca elemente necesare constituirii ei, idei și concepte împrumutate atît din filosofia antică grecească, cît și din neoplatonism, dar și din tradiția ebraică. Aceasta

din urmă postula existența unui Dumnezeu unic, spiritual, garant al ordinii morale, și care a ales poporul evreu ca popor al său, calitate în care, după o perioadă de decădere și grele suferințe, va fi salvat de un Mesia, trimis de Dumnezeu anume pentru a-l mîntui; poporul evreu va ajunge astfel la forța materială și morală ce revine unui popor ales de divinitate și instrument al acesteia pentru întemeierea „Împărăției lui Dumnezeu" pe pămînt.

În creștinism, Mesia este Isus Cristos, fiul lui Dumnezeu. În doctrina propovăduită de Isus, orizontul tradiției ebraice este mult lărgit; „mîntuirea" nu se mai referă la un singur popor ales, ci privește toate popoarele, toți oamenii, indiferent de neam și de poziție socială; ea pierde orice element temporal și politic, rămînînd o pură reînnoire spirituală ce trebuie să se petreacă în interiorul conștiinței oamenilor, iar „Împărăția lui Dumnezeu" nu este legată de nici un fel de interese ale lumii pămîntești. Isus impune omului, ca primă și fundamentală datorie, dragostea: raportul dintre om și Dumnezeu este esențial un raport de dragoste, iar comunitatea umană, astfel cum reiese din doctrina lui Isus, este o comunitate bazată pe dragoste. Omul trebuie să aștepte „Împărăția lui Dumnezeu", dar nu pasiv, ci pregătindu-se permanent pentru ea, în suferințe și efort, căci nimic nu se poate obține fără sforțare, durere și neliniște. De aceea, Isus, se adresează în primul rînd, dacă nu chiar exclusiv, celor care suferă, celor umili.

Principiile de bază ale noii religii apar cu claritate în *Epistolele* sfîntului Pavel (născut între 5 și 15 e.n., decapitat sub Nero, în 67), considerat uneori ca al doilea fondator al creștinismului. Aceste principii sînt în esență: cognoscibilitatea naturală a ființei supreme prin intermediul creațiilor sale; doctrina păcatului originar și cea a mîntuirii prin credința în Isus Cristos; conceptul grației, ca acțiune salvatoare a lui Dumnezeu prin intermediul credinței; contrastul dintre viața conform materialității, cărnii, și viața conform spiritului; identificarea „Împărăției lui Dumnezeu" cu viața și spiritul credincioșilor uniți prin dragoste, cu biserica, devenită comunitate istorică, avînd ca scop înțelegerea învățăturii și persoanei lui Isus în deplina lor semnificație (cf. N. Abbagnano).

Prima încercare de a înțelege filosofic personalitatea lui Isus și principiile doctrinei sale a fost făcută în *Evanghelia a IV-a* a lui Ioan, unul dintre apostolii lui Isus. El vede în Isus *Verbul* divin — *Logosul*, termen folosit întîia oară de Heraclit din Efes, pentru a denumi ordinea necesară, atît a lumii materiale, cît și a gîndirii, preluat ulterior de stoici pentru a denumi, acum cu o nuanță idealistă, rațiunea cosmică sau destinul, mai apoi termen conceput ca rațiune divină, ca forță mijlocitoare între Dumnezeu și lume de către Filon din Alexandria. Identificîndu-l pe Isus cu *Logosul*, cu *Verbul* divin, ca intermediar între ființa supremă și lume, i se recunoaște, în același timp, și filiația directă din Tatăl și rolul său de mîntuitor al lumii.

Aceste idei și concepte sînt, în linii mari, „adevărurile" date, jaloanele care delimitează aria în care filosofia dominată de creștinism poate evolua. Ca o consecință a acestor limite, filosofia rămîne, în perioada patristică, în primul rînd, exegetică, pentru a crea apoi, în perioada scolastică, mari sisteme de gîndire teologică și filosofică, în interiorul cărora se întrevăd uneori, și din ce în ce mai frecvent cu cît ne apropiem de Renaștere, sclipiri ale geniului uman, datorate unor indivizi cu spirit pătrunzător, unor mari personalități și erudiți, care au dezvoltat gîndirea în mod subtil, ajugîndu-se în cele din urmă la renașterea treptată a speculației libere (cf. G.W.F. Hegel).

În legătură cu rolul social al creștinismului, cercetătorii marxiști au arătat că, mai ales în perioada sa inițială, creștinismul a proclamat egalitatea tuturor oamenilor, independent de locul ocupat de ei în societate, a redat demnitatea umană a sclavului deschizîndu-i perspectiva eliberării sale de exploatare și, în general, a promovat valori umaniste care unele și-au păstrat dinamica în cursul istoriei creștinismului pînă în epoca noastră. Aceste idei au contribuit la trezirea acțiunilor revoluționare îndreptate împotriva statului antic împilator, precum și la procesul de civilizare a societății europene aflate încă într-un stadiu de semi-barbarie. Într-o perioadă ulterioară, țăranii și burghezii, inspirîndu-se dintr-o interpretare textuală a scrierilor tradiționale, și-au început lupta împotriva statului dominat de exploatatori. Sub acest aspect, creștinismul a creat premizele pentru renașterea lumii islamice și a Europei (Hermann Ley).

Pentru a înțelege mai bine dezvoltarea filosofiei promovate de creștinism, este necesară o cît de succintă expunere a gnosticismului, a acelei filosofii care pretinde că omul poate accede la o cunoaștere completă a divinității. Precursori ai gnosticismului apar la începutul secolului al II-lea în regiunile din sud-estul Asiei, doctrinele lor înjghebîndu-se inițial pe baza iudaismului. Potrivit acestor precursori, divinitatea iudaică nu este decît un antecesor al divinității superioare, căreia nu i se poate da nici un nume și care a coborît, în clipa botezului, în omul Isus. Secta gnostică a ofiților (adoratori ai șarpelui) considera că șarpele este intermediarul care aduce oamenilor cunoștința mîntuitoare și vedeau în șarpele edenic și în Cristos unul și același lucru Carpocrate și elevii săi împleteau aceste credințe cu elemente platonice și pitagoreice, cinstindu-l pe Cristos împreună cu Pitagora, Platon și Aristotel. Teologii creștini care combăteau aceste concepții îi acuzau că promovează idei „comuniste" (cf. Vorländer).

Gnosticul Basilide, care își preda învățătura la Alexandria în jurul anului 130, încerca să împace creștinismul cu aristotelismul și cu stoicismul. El imaginează un sistem de forțe divine care coboară, printr-o ierarhie descendentă de 365 de sfere cerești, de la cauza inițială, care nu era încă Dumnezeu și care a creat semințele tuturor lucrurilor, pînă la Iehova. Pentru Basilide, sarcina morală a lui Cristos, ca și a oricărui om, este să separe spiritualul de material, iar adevărata înțelepciune și mîntuirea sînt asigurate numai de credința în spiritul lui Cristos. Dar cel mai cuprinzător sistem gnostic este cel al lui Valentin, venit la Roma din Alexandria în jurul anului 135, unde a găsit numeroși adepți, mai ales printre persoanele instruite. După Valentin, cauza primară a tuturor lucrurilor este unitatea eternă, nesupusă devenirii, căreia nu i se poate da nume, eonul perfect, căruia i se spune și tată sau tatăl primordial. El a creat, din iubire, spiritul și adevărul. Din ele s-au născut rațiunea — logosul — și viața și din acestea omul ideal și biserica ideală și în continuare alte perechi, cum sînt Cristos și Duhul Sfînt. Totalitatea celor treizeci de spirite — eonii, emanații ale spiritului divin, constituie *pleroma*, plenitudinea lumii spirituale. O scriere gnostică importantă, răspîndită în această epocă, este *Pistis Sophia*, care expune sub formă de dialog între Mîntuitor și discipolii

săi, în special Maria Magdalena, povestirea căderii și mîntuirii ultimului eon, *Pistis Sophia*, sau înțelepciunea umană care năzuia la unirea intimă cu Tatăl primordial, dar care nu a zămislit decît o ființă imperfectă. Dintre gnosticii mai tîrzii, se citează Bardesanes (154—222), ale cărui concepții erau mai apropiate de cele ale bisericii și care insista îndeosebi asupra libertății voinței omului.

Gînditorii gnostici, în totalitatea lor, susțineau că reprezintă „adevăratul creștinism", pretinzînd că se sprijină pe „învățătura secretă" a apostolilor. Ei se îndepărtau însă de conținutul originar al învățăturii creștine și transformau concepțiile religioase și morale ale creștinismului într-o doctrină filosofică bazată în cea mai mare măsură pe misticism. Biserica i-a combătut fără încetare, deși a asimilat destul de mult din doctrina gnostică. În polemica contra gnosticismului, literatura teologică creștină s-a văzut obligată să-și elaboreze din ce în ce mai riguros doctrina.

În secolul al doilea, puritatea învățăturii creștine a mai fost amenințată de două erezii: marcionismul și maniheismul.

Marcion, venit în jurul anului 140 de la Sinope la Roma, a încercat să tragă consecințe radicale din viziunea lui Pavel asupra creștinismului și să înlăture întreaga tradiție a *Vechiului Testament*. Concepția sa, în care influențele gnostice sînt evidente, opunea divinității ebraice, ca principiu al răului, pe Cristos, ca principiu al binelui, al libertății și dragostei. În etică, vederile sale promovau o asceză extremă. În întreg secolul al doilea, s-au format numeroase comunități marcionitice, dintre care unele au durat încă multe sute de ani, mai ales în Armenia și Siria.

Manes (Mani, Manichaeus) s-a născut în Persia, în jurul anului 216, și a decedat în anul 276. Doctrina sa — maniheismul — este un amestec de elemente gnostice, budiste și persane. Fundamentul maniheismului este dualismul, preluat de la Zoroastru, reformatorul religiei iraniene antice și întemeietorul castei magilor, — astrologi și preoți ai zoroastrismului — , potrivit concepției căruia atît în univers, cît și în sufletul omului se dă o luptă aprigă între principiul binelui și al răului, între lumină și întuneric. După Manes, materia este principial rea, în consecință este rău și ceea ce este material în om. Omul

posedă însă o scînteie divină, care îi îngăduie să scape din mrejele răului. Pentru mîntuire, este necesară o viață de asceză, care poate fi dusă numai de aleși. Adepții maniheismului îi cinsteau pe acești asceți ca pe niște adevărate divinități. Totuși, Manes a fost persecutat și în cele din urmă răstignit de către magi, dar doctrina sa a cunoscut o largă răspîndire, mai ales în sud-estul Asiei, și în secolele al IV-lea și al V-lea a ajuns chiar pînă în occident.

Elaborarea doctrinală a creștinismului, odată așezat pe terenul filosofiei, a fost sarcina pe care și-au asumat-o „Părinții Bisericii", adică scriitorii creștini ale căror opere au fost asimilate de biserică și care încercau, pe lîngă punerea bazelor dogmaticii și cultului creștin, să asigure și o anumită continuitate între filosofie (în primul rînd filosofia greacă veche și neoplatonism, începînd din secolul al treilea) și creștinism, prezentînd creștinismul drept cea mai desăvîrșită manifestare a filosofiei, pe care o subordonau astfel teologiei, deschizînd în acest mod calea spre scolastica medievală.

Perioada „Părinților Bisericii" — Patristica — poate fi considerată încheiată cu moartea lui Ioan Damaschin (c. 754), pentru ramura ei greacă (orientală), și cu cea a lui Beda cel Venerabil (673—735), pentru ramura ei latină (occidentală). Patristica se divide din punct de vedere istoric în trei perioade. Prima perioadă, de la începuturi pînă în jurul anului 200, este perioada apărării doctrinei creștine contra atacurilor păginismului și a interpretărilor gnostice. A doua perioadă, de la aproximativ 200 pînă la aproximativ 450, este preocupată de formularea doctrinală a credinței creștine. În a treia perioadă, cuprinsă între aproximativ 450 și sfîrșitul patristicii, eforturile scriitorilor creștini erau îndreptate mai ales spre reelaborarea și sistematizarea doctrinelor formulate încă în primele două perioade.

În secolul întîi, scriitorii creștini elaborează *Epistole*, care ilustrează unele puncte specifice ale doctrinei creștine și lămuresc probleme de ordin religios și practic, dar nu încă filosofic. Abia în secolul al doilea „părinții apologeți" încep o adevărată activitate filosofică creștină. Ei alcătuiesc „apologii", adică scrieri de apărare a creștinismului, adresate de cele mai multe ori împăraților **romani**, contra atacurilor

îndreptate împotriva lui atît de către evrei, cît şi de către păgîni, într-un context istoric în care creştinii trebuiau să înfrunte, pe de o parte, ura populaţiei rămase încă păgîne şi, pe de alta, persecuţiile sistematice ale statului.

Prima apologie în care se afirmă în mod explicit principiul că numai creştinismul este adevărata filosofie pare să fie cea a filosofului Marcian Aristide, adresată împăratului Antoninus Pius. Dar prima figură de apologet în adevăratul sens al cuvîntului, considerat uneori ca fondator al patristicii, este Justin. S-a născut probabil în primul deceniu al secolului al doilea în Palestina. A trăit multă vreme la Roma unde a fondat o şcoală şi a suferit martiriul între anii 163—167. După Justin raţiunea este însuşi cuvîntul lui Dumnezeu, la care participă întregul neam omenesc şi, în consecinţă, creştinismul — care urmează acest cuvînt — este singura filosofie sigură şi folositoare. Cei care au trăit conform raţiunii — ca, de exemplu, unii mari filosofi greci sau unele mari figuri ale *Bibliei* — sînt creştini, deşi au fost socotiţi atei. Totuşi aceşti creştini „înaintea literii" nu stăpîneau întregul adevăr, ci numai unele „seminţe" ale adevărului, pe care nu-l puteau înţelege decît parţial: Justin adoptă doctrina stoică a raţiunilor seminale, pentru a demonstra continuitatea creştinismului cu filosofia greacă şi completa identitate între creştinism şi adevărul filosofic. După Justin, Dumnezeu este etern, nu născut, inefabil. Cunoaşterea lui Dumnezeu este un fapt inexplicabil, avîndu-şi rădăcinile în însăşi natura oamenilor. Omul a fost creat liber să facă binele sau răul. Dacă omul nu ar poseda această libertate, nu ar avea nici un merit că face binele şi nici o vină că face răul. Sufletul omului este nemuritor, dar şi corpul participă la nemurirea acestuia. Un elev al lui Justin a fost Taţian, născut în Siria, convertit la Roma, după ce şi-a cîştigat un enume ca filosof. S-a îndepărtat însă de biserică, după cît se pare în anul 172, acceptînd gnosticismul. Este autorul unei apologii îndreptată împotriva grecilor, de fapt o critică a elenismului. Atenagoras din Atena este şi el autorul unei apologii, alcătuită între anii 176 şi 180, în care încearcă să împace monoteismul cu doctrina trinităţii. Teofil din Antiohia nu mai denumeşte creştinismul „filosofie", ci „în-

ţelepciune divină" şi încearcă să convingă cu argumente teoretice un învăţat păgîn de adevărul învăţăturii creştine.

Opera părinţilor apologeţi se îndreaptă însă nu numai contra inamicilor externi ai creştinismului, ci şi contra celor interni, care îi falsificau atît litera, cît şi spiritul, contaminîndu-l cu elemente şi motive străine, aşa cum făceau gnosticii, care prin literatura lor vastă şi deosebit de variată, larg răspîndită atît în orient, cît şi în occident, primejduiau grav unitatea doctrinală a creştinismului. Multe din scrierile anti-gnostice s-au pierdut, din altele au rămas numai cîteva fragmente. S-au păstrat însă operele lui Irineu şi ale lui Ipolit.

Irineu s-a născut în jurul anului 140 în Asia Mică. A ajuns episcop la Lyon, unde a murit ca martir, în jurul anului 202. În scrierea sa *Adversus Haereses (Împotriva ereticilor)*, încearcă să fundamenteze teoretic învăţătura bisericii şi tradiţia apostolică. Potrivit concepţiei lui Irineu, istoria lumii este un plan educativ divin în vederea mîntuirii omului, scopul creaţiei. Ideea care îl urmăreşte pe Irineu este cea a *recapitulării*, a refacerii ordinii originare prin readucerea tuturor lucrurilor la divinitate. Discipolul lui Irineu, Ipolit (decedat la Roma în jurul anului 236), nu adaugă prea mult acestei concepţii. Influenţa lui Irineu se va exercita însă pe scară largă asupra părinţilor bisericii din secolul al treilea şi al patrulea. În fruntea lor se va manifesta, ca reprezentant eminent al apologeţilor occidentali, Tertulian (vezi vol. de faţă p. 21 şi urm.). Un contemporan al lui Tertulian, avocatul roman Minucius Felix, a elaborat un dialog întitulat *Octavius*, care este una dintre primele apologii latine ale creştinismului. Dar cei mai însemnaţi dintre apologeţii de limbă latină sînt Arnobius şi Lactantius.

Africanul Arnobius şi-a alcătuit în jurul anilor 300, cele şapte cărţi ale scrierii sale *Adversus Nationes (Împotriva naţiunilor)* în care apără unitatea şi eternitatea lui Dumnezeu contra politeismului. Antropologia lui Arnobius este cu desăvîrşire pesimistă. Tot ce aparţine omului este considerat josnic şi lipsit de orice noblеţe. Din cauza concepţiilor sale negative despre om, Arnobius a fost comparat cu Pascal. Arnobius combate doctrina platonică a reminiscenţei. Pentru el, senzaţia este originea unică a oricărei cunoaşteri umane, de aceea, un om care ar trăi într-o singurătate desăvîrşită încă de la naştere ar

rămîne spiritual vid — o idee care va fi preluată de către sensualiștii secolului al optsprezecelea. Potrivit doctrinei lui Arnobius, sufletul nu este nemuritor prin însuși natura sa și numai voința și grația lui Dumnezeu îl pot sustrage morții; ca urmare a acestei idei, destinul sufletului uman este hotărît de faptele omului, de conduita sa.

Un elev al lui Arnobius pare să fie Lactantius, chemat de Diocleţian să predea retorica latină la Nicomedia și devenit educator al prinţilor de la curtea lui Constantin, împărat sub care creștinismul devine religie de stat. Datorită stilului scrierilor sale, Lactanţiu va fi supranumit „Cicero creștin". Cea mai importantă operă a lui Lactanţiu sînt cele șapte cărţi ale lucrării *Institutiones Divinae*, în același timp o apologie a creștinismului și o expunere organică și completă a religiei creștine — un adevărat manual. La Lactanţiu reapare pesimismul lui Arnobius în legătură cu condiţia omului. Dar dacă natura umană nu ar fi fundamental perversă, virtutea însăși nu ar fi posibilă. După Lactanţiu, cel mai înalt grad de înţelepciune este recunoașterea și servirea lui Dumnezeu. Dar filosofia nu-i poate oferi omului această înţelepciune, căci diversitatea școlilor filosofice face cu neputinţă orientarea între opiniile lor. Numai revelaţia poate dezvălui adevărul și, în consecinţă, dialectica este inutilă.

Perioada dintre anii 200 și circa 450 este caracterizată prin cercetarea doctrinală, devenită exigenţa fundamentală a bisericii. Primul mpuls al unei atari cercetări a fost dat de școala catehetică din Alexandria, care își va atinge apogeul cu Clement Alexandrinul și cu Origene.

Clement, supranumit Alexandrinul, s-a născut în jurul anului 150, probabil la Atena, și a murit în jurul anilor 215—216. Cele trei cărţi care au rămas de la el: *Discurs către greci*, *Pedagogul*, *Covoare împestriţate*, au fost concepute ca trei părţi ale unei introduceri în creștinism. Prima sarcină pe care și-a asumat-o Clement a fost elaborarea conceptului unei adevărate gnoze creștine. După el, cunoștinţa este nivelul cel mai înalt la care poate ajunge omul. Credinţa și cunoștinţa se află într-un raport identic cu cel pe care stoicii l-au stabilit între *prolepsi*, cunoștinţa preliminară a primelor principii și știință. Așa cum știința presupune cunoștinţa preliminară a primelor principii, tot așa și gnoza presupune credinţa, dar pentru a ajunge de la

credință la cunoaștere este necesară filosofia. Filosofii au amestecat însă adevărul cu falsul. Criteriul deosebirii dintre adevăr și fals este însăși credința și, în acest sens, filosofia este, după Clement, subordonată credinței. Potrivit concepției sale, gnoza gnosticilor este falsă tocmai pentru că la gnostici raportul dintre filosofie și credință este inversat. Pentru Clement, creștinismul este educația progresivă a genului uman, și Cristos este pedagogul. Regenerarea omenirii se efectuează în istorie prin asimilarea și înțelegerea progresivă a doctrinei lui Cristos. Această interpretare, evidentă la Clement, va ajunge predominantă în întreaga operă a lui Origene, a cărui doctrină va constitui primul mare sistem al filosofiei creștine (vezi vol. de față, p. 34 și urm.).

După Origene au izbucnit lupte aprige între origeniști și alte tendințe manifestate în sînul bisericii. Un elev al lui Origene a fost Dionisie din Alexandria, supranumit cel Mare. A condus, începînd din 232—233, școala catehetică din Alexandria, între 247 și 248 a fost episcop al orașului și a murit în jurul anului 265. Lucrarea sa *Despre natură*, din care s-au păstrat unele fragmente, era îndreptată contra atomismului lui Democrit și epicureicilor. Un alt elev al lui Origene, Grigorie Taumaturgul, născut la Neocesareea în jurul anului 213 și decedat în jurul anului 270, discută problema dacă impasibilitatea lui Dumnezeu implică și lipsa de preocupare față de oameni.

Eusebiu (c. 265—340), episcop al Cesareei, considerat părinte al istoriei religioase, a alcătuit o mare *Istorie eclesiastică*, referitoare la prima perioadă a bisericii. A scris de asemenea, împreună cu Pamfil, o *Apologie* a lui Origene. Opera sa cea mai semnificativă din punct de vedere filosofic este *Pregătirea evanghelică*, în care susține că filosofia și revelația sînt identice și că în creștinism și-a găsit deplina expresie adevărul întrezărit de filosofii greci. După Eusebiu, creștinismul este filosofia definitivă, care îngăduie nu numai bărbaților să fie filosofi, ci și femeilor, bogaților ca și săracilor, slugilor ca și stăpînilor. Unul dintre adversarii mai însemnați ai lui Origene a fost Metodiu, episcop la Filippi, decedat ca martir în jurul anului 311, care și-a îndreptat contra acestuia scrierea *Despre lucrurile create*, din care au rămas cîteva fragmente.

O mare parte a activității speculative din secolul al IV-lea se referă la disputa în legătură cu arianismul. Arie (Arius, c. 256—336), nega consubstanțialitatea celor trei persoane ale Sfintei Treimi și deci caracterul divin al lui Cristos. După Arie, Fiul lui Dumnezeu — Logosul — a fost creat din nimic, la fel ca toate celelalte creaturi și deci nu este etern. Expresia „Fiul lui Dumnezeu", spune Arie, poate fi înțeleasă numai în sensul în care toți oamenii sînt fiii săi. Arianismul a fost condamnat de Conciliul de la Niceea (325) și de cel de la Constantinopol (381). Unele fragmente din scrierile lui Arie au fost păstrate în opera adversarului său Atanasie (295—373), patriarh al Alexandriei, supranumit „părintele ortodoxiei", care a avut un rol determinant în condamnarea arianismului la conciliul de la Niceea, cînd doctrina lui Atanasie a fost acceptată oficial de către biserică. Această doctrină va fi susținută în continuare de către cei trei „capadocieni": Vasile cel Mare, Grigorie din Nazianz, Grigorie din Nissa.

Vasile cel Mare (c. 330—379), episcop al Cesareei, autor de opere dogmatice, omilii și scrisori, fac apel, în polemica sa cu arianismul, la tradiția eclesiastică potrivit căreia credința precede intelectul. După Vasile, Dumnezeu poate fi cunoscut prin operele sale, dar esența divinității ne rămîne necunoscută. Cunoștința esenței divine, spune Vasile, constă numai în perceperea incomprehensibilității sale. Vasile introduce tradiția filosofiei antice a naturii în explicația istoriei creației, considerată filosofie fundamentală, dar materia nu are pentru el nici un rol ca factor real în această istorie.

Grigorie din Nazianz (c. 329—390), episcop al Sasimei, al Nazianzului, apoi al Constantinopolului, unde a prezidat al doilea Conciliu ecumenic, a scris discursuri, scrisori și poezii. Mai degrabă retor decît filosof, a fost influențat de platonism, dar și de școala cinică. După Grigorie, putem ajunge, cu ajutorul rațiunii, considerînd ordinea și perfecțiunea lumii vizibile, la cunoașterea existenței lui Dumnezeu, dar nu și a substanței sau esenței sale. În concepția antropologică a lui Grigorie din Nazianz, omul este constituit din corp, suflet și intelect, dar intelectul nu este deosebit de suflet, ci o putere a acestuia și, prin urmare, face parte integrantă din natura umană.

Grigorie din Nissa (c. 335—395) a fost fratele lui Vasile cel Mare. În calitatea sa de episcop al Nissei, a participat la lupta contra arianis-

mului. Cea mai însemnată operă a sa este *Marele discurs catehetic* încercare de demonstrare a învățăturii bisericii, folosind căi raționale. Totuși, ca și Vasile, Grigorie subordonează cunoașterea credinței, care se bazează pe revelația divină. Știința trebuie să pună la dispoziția credinței cunoștințele naturale preliminare, adică acele cunoștințe care se vor numi în scolastică *preambula fidei*. Dialectica constituie pentru el instrumentul cu ajutorul căruia se fundamentează principiile credinței și se ajunge la gnoză, dar acest instrument trebuie folosit cu o foarte mare precauție. Însuși Grigorie pune în practică acest principiu și, atît *Discursul catehetic*, cît și *Dialogul despre suflet* — o altă scriere importantă a sa — sînt conduse ca o cercetare pur rațională. În acest dialog, Grigorie consideră *îndoiala* drept un instrument metodic al cercetării. După Grigorie, creștinismul admițînd unitatea și trinitatea lui Dumnezeu a conciliat politeismul păgîn cu monoteismul iudaic. În interpretarea trinității, Grigorie face apel la principiul platonic al esenței *(ousia)*, principiu pe care îl va folosi mai tîrziu, în același scop, Anselm de Canterbury. Dacă numele de Dumnezeu, spune Grigorie, indică persoana, cînd vorbim despre trei persoane vorbim în mod necesar despre trei divinități. Dar dacă numele de Dumnezeu indică esența — și așa este în fapt — putem cunoaște că există un singur Dumnezeu pentru că una singură este esența celor trei persoane. Obiceiul de a numi cu pluralul substantivului, care semnifică o natură comună, indivizii multipli care participă la această natură comună este un simplu abuz și o neprecizie a limbajului. Acceptînd că lumea este o creație a lui Dumnezeu, Grigorie se întreabă în ce mod o esență absolut simplă, incorporală și imutabilă, cum este acesta, a putut produce o realitate compusă, schimbătoare, corporală. După Grigorie răspunsul poate fi găsit prin considerarea naturii corpului. Orice corp este alcătuit din părți care, considerate în sine, sînt momente sau puteri pur inteligibile, cum sînt cantitatea, calitatea, figura, culoarea etc. Dacă se face abstracție de acestea, din corp nu mai rămîne nimic, el fiind numai o conexiune de calități în sine incorporale. Este deci conceptibil că a fost creat de o esență incorporală. Grigorie ajunge astfel, din necesități teologice, să susțină o doctrină a purei inteligibilități a lumii corporale și să se îndepărteze de materialism, care era totuși

o tendință marcată a primelor școli creștine. Antropologia lui Grigorie consideră omul un microcosmos — idee și expresie care revine frecvent în evul mediu și pe care le vom reîntîlni, exprimate cu mare pregnanță la Cusanus — la sfîrșitul evului mediu și începutul Renașterii. Omul ca microcosmos cuprinde, pentru Vasile, atît existența lucrurilor neînsufleţite, viața plantelor, sensibilitatea animalelor, cît și rațonalitatea îngerilor. În teoria cunoașterii, Grigorie afirmă că gîndirea rămîne vidă fără materialul pe care îl procură simțurile, dar este în același timp ordonatoarea acestui material. Atributul fundamental al omului este libertatea, chiar și cea de a se depărta de Dumnezeu, în ea se află originea răului. Acesta se găsește în interioritatea noastră și constă în devierea de la binele pe care trebuie să-l aleagă liberul arbitru. Răul nu are nici o esență, fiind numai o privațiune de bine, singura calitate pozitivă, — soluție a problemei răului în lume pe care o vom întîlni sub diverse forme atît în perioada patristică, cît și în scolastică.

Grigorie interpretează relatarea biblică despre crearea omului sprijinindu-se pe fundamentul deosebirii dintre omul ideal și omul empiric. Omul creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este omul ideal, a cărui natură era rațonalitatea. Lipsindu-i orice element irațional, omul ideal nu avea nici corp material. Păcătuind, el a pierdut această condiție fericită, identică cu cea a îngerilor, născîndu-se astfel omul empiric, limitat de natura sa animală. Omul trebuie să revină la condiția sa originară, și pentru a-l îndruma pe calea acestei reîntoarceri, a fost necesară încarnarea logosului. De fapt, după Vasile, întreaga natură va ajunge, printr-o evoluție necesară, la reconstituirea condiției primordiale fericite, libere de orice devenire, la apocastasie. Apocastasia are pentru el un caracter cu totul universal: chiar și diavolul, cel care a adus răul în lume, va înălța imn de laudă Mîntuitorului. Scopul ultim al destinului omului este, după Grigorie, cunoașterea mistică, vederea lui Dumnezeu, extazul. În extaz însă vederea constă de fapt în ne-vedere, căci esența lui Dumnezeu este inconceptibilă și inexprimabilă. Simțim aici, în această concepție a lui Vasile, o posibilă rădăcină a „doctei ignoranțe" a lui Cusanus (vezi ed. de față, vol. II, p. 296 și urm.), precum și expresia fundamentală a speculației mistice în genere.

Doctrina gregoriană, împreună cu origenismul, reprezintă expresia cea mai sistematică a filosofiei creştine a începuturilor. Dar nici la Origene, nici la Grigorie, nu vom putea găsi un adevărat punct de contact între principiul interiorităţii şi spiritualităţii afirmat de creştinism şi principiul obiectivismului, care poate fi identificat în întregul curs al filosofiei greceşti. Acest punct de contact îl vom întîlni însă la Augustin, odată cu noi teme şi noi modalităţi de cercetare în filosofie (vezi vol. de faţă, p. 43 şi urm.).

După Grigorie din Nissa numeroşi scriitori au participat la disputele religioase ale bisericii, dar contribuţia lor la elaborarea filosofiei creştinismului a fost minimă. Totuşi printre scriitorii orientali pot fi citaţi: Epifan (c. 315—403), care luptă împotriva feluritelor erezii ale timpului, printre care este cuprinsă şi doctrina lui Origene. Macarie, episcop al Magnesiei, combate obiecţiile aduse contra creştinismului de către neoplatonicul Porfir. Un alt Macarie — Egipteanul — scrie numeroase omilii caracterizate printr-un amestec ciudat de stoicism şi misticism. Ioan din Antiohia (347—407), patriarh al Constantinopolului din 397, poreclit Hrisostomul (Gură de Aur) datorită elocvenţei sale, se distinge prin caracterul „pregnant socialist" al scrierilor sale (vezi vol. de faţă, p. 71 şi urm.). (cf. Vorländer)

În anul 428 ajunge patriarh al Constantinopolului Nestorius (născut în Siria în jurul anului 380, decedat în 451), care propagă doctrina numită ulterior nestorianism, caracterizată prin negarea unităţii persoanei lui Cristos, deosebind în acesta nu numai două naturi, ci şi două persoane. Nestorius a fost demis în anul 431 de către Conciliul din Efes. Nici contribuţia patristicii latine la speculaţia creştină înainte de Augustin nu a fost mai însemnată decît a celei orientale. Pot fi totuşi citaţi: Ilarie din Poitiers (decedat în 336), care expune amănunţit argumentele contra arianismului. Un om de acţiune deosebit a fost Ambrozie (aprox. 340—397), episcop al Milanului. În urma masacrului de la Tesalonic, din 390, a impus împăratului Teodosie o penitenţă publică. Ambrozie a scris numeroase exegeze ale cărţilor biblice, opere dogmatice contra arienilor şi un tratat *(De officiis ministrorum — Despre datoriile clericilor)* în care urmăreşte scrierea lui Cicero *De oficiis (Despre datorii)*, încercînd să o transforme în sens creştin.

Patristica începe să-și piardă puterile speculative începînd de la mijlocul secolului al cincilea. În orient ea se pierde din ce în ce mai mult în dispute lipsite de valoare filosofică, în legătură cu probleme legate de politica bisericească, în timp ce în occident revărsarea popoarelor migratoare distruge civilizația romană, amînînd pentru multă vreme reconstituirea unei noi civilizații în această parte a continentului. Între timp, nu mai rămîne aici decît o activitate erudită, concretizată mai ales în compilări de texte și comentarii. Totuși interese laice intervin ca să se păstreze un nucleu de cultură constituit din cele șapte arte liberale grupate în *trivium* (gramatica, retorica, dialectica) și *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia, muzica), prin care se va păstra tradiția umanistă a antichității, făcînd posibilă reînflorirea culturii în secolul al XII-lea.

Pe la începutul secolului al VI-lea, au început să circule scrierile unui autor cunoscut sub numele de Pseudo-Dionisie Areopagitul, care s-au bucurat de o mare răspîndire în evul mediu și au avut o influență determinantă asupra misticii dar și asupra unor scolastici (vezi vol. de față, p. 78 și urm.). La răspîndirea acestor scrieri a contribuit în mare măsură și explicația mai mult bisericească pe care le-a dat-o Maxim Mărturisitorul, născut la Constantinopol în 580, decedat în 662. Maxim a fost cel mai important adversar al monoteletismului, după care toate actele lui Cristos provin din voința divină, față de care natura umană a sa nu ar fi decît un instrument pasiv. Monoteletismul a fost condamnat la cel de al VI-lea Conciliu ecumenic din 680. Maxim a scris numeroase opere, printre care comentarii la scrierile lui Pseudo-Dionisie și ale lui Grigorie din Nazianz, opuscule teologice și variate culegeri de sentințe. Influența teologiei negative a lui Pseudo-Dionisie asupra lui Maxim este evidentă. Sistematizarea rezultatelor ultimei perioade a patristicii este efectuată de Ioan Damaschin, cu care se încheie ramura orientală a patristicii (vezi vol. de față, p. 86 și urm.).

Scriitorii latini ai ultimei perioade a patristicii evoluează pe urmele lui Augustin și manifestă aceeași lipsă de originalitate speculativă ca și contemporanii lor greci, mulțumindu-se să coordoneze și să sistematizeze doctrine cunoscute. Dar cel căruia i se datorează în primul

rînd supraviețuirea unei părți însemnate a filosofiei grecești în evul mediu, este Boethius, (vezi vol. de față, p. 106 și urm.). Contemporan și prieten al lui Boethius a fost Cassiodor (477—570), care a scris *Institutiones* în două cărți: întîia asupra scriitorilor considerați drept îndrumători în disciplinele teologice, a doua constituind un manual al celor șapte arte liberale. Acest manual conținea și un rezumat al *Organonului* lui Aristotel și a fost una dintre cărțile cele mai folosite în evul mediu. În Spania, Isidor din Sevilla (aprox. 570—636) compune o serie de opere de pură compilație, destinate școlilor teologice. Scrierile mai importante ale lui sînt *De ordine creaturarum (Despre ordinea lucrurilor create)* și *De natura rerum (Despre natura lucrurilor)*, aceasta din urmă fiind un compendiu al descrierii lumii și naturii, care, printre altele, a transmis multe dintre cunoștințele astronomice și meteorologice ale antichității secolelor care au urmat. A expus, de asemenea, în trei cărți de *Sentințe* învățătura bisericii ortodoxe. Beda cel Venerabil (născut în anul 674 în Anglia, decedat în 735) joacă în această țară rolul îndeplinit de Isidor în Spania. Scrierea principală a sa, purtînd același titlu ca cea a lui Isidor: *De natura rerum*, este fundată mai ales pe opera naturalistului roman Pliniu cel Bătrîn. Din punct de vedere filosofic Beda se inspiră din operele lui Augustin, reținînd îndeosebi că materia lumii conține în sine semințele tuturor lucrurilor. Pentru Beda istoria se divide în șapte părți corespunzătoare celor șapte zile ale creației. El consideră că omul este un microcosmos. După cum am mai arătat, cu scrierile lui Beda se încheie perioada patristicii occidentale.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ INTRODUCTIVĂ

Abbagnano, N., *Storia della Filosofia*, 3 vol., OTET, Torino, 1969, La filosofia medievale italice. Antologia di testi. A cura di — .Editori La Terza, Bari, 1963.

Bréhier, E., *Histoire de la Philosophie*, I, *l'Antiquité et le Moyen âge*; 3, *Moyen âge et Renaissance*, Paris, 1928.

De Wulf, M., *Histoire de la Philosophie Médiévale*, tome I: *Des origines jusqu'à la fin du XII-e siècle*; tome II: *Le treizième siècle*; tome III: *Après le treizième siècle*, Louvain, Paris, 1934, 1936, 1947.

Geyer, B., *Die patr. und schol. Philos.* Berlin — 1938, Basel — 1951.

Gilson, É., *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, 2 vol., Paris, 1932.

Gilson, É., *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New-York, Charles Scribner's Sons, 1938.

Gilson, É., *Le Philosophie au Moyen Age des Origines Patristiques à la fin du XIV-e siecle*, ed. a II-a, Paris, Payot, 1944.

Haureau, B., *Histoire de la Philosophie scolastique*, 3 vol., Paris, 1872—80.

Hegel, G. W. F., *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, traducere de D. D. Roșca, Ed. Acad. R.P.R., 1964.

Ley, Hermann, *Studii de filosofie medievală*, București, Ed. Științifică, 1973.

Stöckl, A., *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. 3, Mayence, 1864—66.

Vorländer, K., *Philosophie des Mittelalters*, Hamburg, 1964.

Ueberweg, Fr., *Die patristische und scholastische Philosophie*, ed. a II-a, Bernh. Geyer, Berlin, 1928.

PERIOADA PATRISTICĂ (ÎN MOD SPECIAL)

Courcelle, P., *Les Lettres grecques en occident*, Paris, 1948.

Gilson, É. et Philoteus Böhner, O.F.M., *Die Geschichte der Christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn, Schöning, 1937.

Ivanka, E., *Hellenisches und christliches im frühbysantinisches Geistesleben*, Wien, 1948.

Jaeger, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1961.

Leisegang., *Der Apostel Paul als Denker*, 1923

Prat, F., *La theologie de Saint Paul*, ed. a VI-a, Paris, 1924.

Puech, A., *Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV-e siècle.*
Stöckl, A., *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Mainz, 1934.
Toussain, C., *L'Hellenisme et l'apôtre Paul*, Paris, 1931.
Wolfson, Z., *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge (Mass.), Ed. a II-a, 1956; ed. rev., 1964.

GNOSTICISMUL

Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907.
Burkitt, F. C., *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932.
De Faye, E., *Gnostiques et gnosticisme*, ed. a II-a, Paris, 1925.
Grant, R. M., *Gnosticism and Early Christianity*, 1959.
Leisegang, H., *Gnosis*, ed. a II-a, 1941.
Quispel, G., *Gnosis als Weltreligion*, 1951.
Reitzenstein, R., *Hellenistische Mysterienreligionen*, 1910.
Tondelli, L., *Gnostici*, 1950.
Wilson, R. M. *The gnostic Problem. A Study of Relation between Hellenistic Judaism and the gnostic Heresy*, 1958.

TERTULIAN

Tertulian — unul dintre primii reprezentanți ai literaturii creștine de limbă latină — s-a născut la Cartagina, din părinți păgîni, în anul 150 sau 160 și a decedat în anul 220. Se pare că a exercitat profesiunea de avocat la Roma. S-a convertit la creștinism între anii 193—197, dar a acceptat ulterior ideile montanismului, adică ale sectei întemeiate în secolul al II-lea de ereticul Montanus, care prevedea iminența întoarcerii pe pămînt a lui Cristos și a judecății de pe urmă. Această concepție concorda cu cea a milenarismului, potrivit căruia Cristos va reveni pe pămînt pentru a domni timp de o mie de ani. După Tertulian, care accepta visul milenarist, atît de potrivit cu propriile sale idei, această domnie terestră urma să fie un preludiu al domniei cerești, eterne. Așteptarea înfrigurată a reîntoarcerii lui Cristos fundamentează etica lui Tertulian, caracterizată printr-o necruțătoare adversitate împotriva simțurilor.

Scrierile lui Tertulian sînt foarte numeroase și variate: apologetice, ca *Apologeticus*, *De testimonio animae (Despre mărturia sufletului)* etc.; dogmatice, ca: *De praescriptione hereticorum (Despre învățăturile ereticilor)* — una din scrierile sale notabile din punct de vedere filosofic, *De anima (despre suflet)* — aceasta fiind considerată prima scriere de psihologie creștină etc.; practic—ascetice: o serie de cărți, opuscule și scrisori cu caracter predominant polemic, în care se pronunță, de exemplu, contra celei de a doua căsătorii, contra participării creștinilor la jocurile păgîne, la activitatea artistică, contra serviciului militar, contra podoabelor femeilor, contra fugii în fața persecuțiilor etc.

O trăsătură definitorie a lui Tertulian este caracterul său frămîntat și agitat din cauza căruia nu a reușit să ofere creștinismului un aport de gîndire substanțial, deși a precizat terminologia speculației creștine.

Punctul de plecare al lui Tertulian este condamnarea filosofiei, din care, după el, se nasc numai ereziile. Nu există nimic comun între filosofi și Cristos, nu există nici o împăcare posibilă între Atena și Ierusalim, între învățatul grec și cel al cerurilor, și orice știință sau cultură laică nu este decît nebunie în fața lui Dumnezeu, adevărul creștinismului se fundează numai pe mărturia tradiției. Revelația divină este necesară deoarece omul nu este capabil să cunoască prin forțe proprii adevărul, esența lui Dumnezeu și destinul său dincolo de această lume. Revelația este cu totul opusă cunoașterii umane, ea nu este numai supra-rațională, ci este de-a dreptul contra-rațională. Considerînd această concepție a lui Tertulian, i se atribuie propoziția *Credo quia absurdum est*, — cred pentru că este absurd —, care, deși nu se întîlnește astfel formulată în opera sa și a fost atribuită, pe nedrept, și lui Augustin, — este totuși în concordanță cu spiritul general al scrierilor sale.

Cu toate acestea, gîndirea lui Tertulian nu este lipsită de orice filosofie și în concepțiile sale se vădesc, de exemplu, influențe stoice. Ba chiar, în doctrina sa despre logos el se referă în mod explicit la stoici. După Tertulian, logosul este dublu: logosul latent în sînul lui Dumnezeu — *ratio*, și logosul extern, în creație — *sermo*. De asemenea, unii autori, ca de exemplu, mai de mult, J. Leblanc și, mai recent, K. Vorländer, atribuie influenței stoicismului un fel de materialism propriu, caracteristic, concepției lui Tertulian. Într-adevăr, după el, tot ce este real este corporal; chiar și Dumnezeu și sufletul posedă o corporalitate *sui generis*. Pentru Tertulian sufletul nu este principiul interiorității, în care se face auzită vocea adevărului divin, ci vocea simțului comun al omului obișnuit, care se exprimă în formulele curente ale limbajului. După Tertulian, sufletul uman posedă o propensiune naturală spre creștinism; sufletul este creștin în mod natural: *anima naturaliter christiana*, spune Tertulian *(De testimonio animae)*. Ca urmare a acceptării tezei istorice a corporalității lumii în totalitatea ei — tot ceea ce este, este un corp de un gen determinat, nimic

nu este incorporal, în afară de ceea ce nu există *(De carne Christi — Despre trupul lui Cristos)*. Pentru Tertulian, diferența dintre natura spirituală a sufletului și natura carnală a corpului nu este decît diferența dintre două corpuri. Lumea sensibilă și lumea intelectuală se deosebesc între ele numai prin faptul că cea dintîi este vizibilă și perceptibilă, iar cea de a doua, evanescentă. Prima aparține domeniului sensibilității, a doua domeniului intelectului. Dar înțelegerea însăși este simțire, și simțirea înțelegere. Astfel, în gnoseologia lui Tertulian, a simți și a înțelege sînt în fond una și aceeași operație. Păsind în continuare pe urmele sensualismului stoicilor, Tertulian nu admite o ierarhizare a simțurilor în raport cu intelectul, căci acestea îl pregătesc pentru cunoașterea realității, și fără ajutorul lor adevărul nu poate fi cunoscut. Împotriva celor ce voiau să introducă o sciziune în ființa umană, după Tertulian sufletul uman este simplu și unitar. Unii distingeau în suflet un principiu activ, sediu al energiei psihice: *animus* și, un principiu vital pasiv: *anima*. Dar, după Tertulian, deosebirea nu este atît de tranșantă încît aceste două principii să fie izolate unul de celălalt, și ceea ce aparține unuia să nu aparțină și celuilalt. Așa fiind, Tertulian va denumi *animus* unele operații ale sufletului și va considera *anima* ca fiind fundamentul personalității.

Sufletul omului este descris de Tertulian ca fiind născut din suflarea lui Dumnezeu, nemuritor, corporal, avînd o formă definită (atît de definită, încît este modelat după corpul pe care îl însuflețește, urmînd exact contururile acestuia și servindu-i în diversele sale operații mentale), simplu ca substanță, inteligent prin el însuși, multiplu în energiile sale, susceptibil de modificări externe și de determinări interne, dotat cu rațiune, cu putere de decizie, divinator, avîndu-și originea în sufletul unic al lui Adam. Postularea acestei origini unice exprimă convingerea lui Tertulian că sufletul se transmite împreună cu corpul din tată în fiu, prin generații.

Tertulian invocă, din nou, drept dovadă a nemuririi sufletului, simțul comun, necesitatea resimțită de toți oamenii de a trăi într-un oarecare fel și dincolo de mormînt. Dar nemurirea sufletului este însoțită de reînvierea corpului: omul trebuie să reînvie în natura sa

integrală. Garanția acestei reînvieri este însăși reînvierea lui Cristos. Tertulian admite existența liberului arbitru al omului și datoria fiecărui om de a-și construi el însuși destinul, în colaborare cu grația divină. Cauza căderii omului este modul abuziv în care și-a folosit liberul arbitru, dar tot prin el omul este capabil să făptuiască binele și să se reabiliteze complet prin Cristos. Aspectul în anumită măsură materialist și realist al gîndirii lui Tertulian se vădește și în concepția sa psihologică, în felul în care înțelege modul de constituire al personalității umane sub efectul diverselor influențe exterioare, ca cele de ordin somatic: de exemplu, observă Tertulian, corpolența este o piedică pentru gîndire, iar slăbiciunea îi este prielnică; sau ca cele de ordin intelectual: spiritul este ascuțit de învățămînt, îndrumare, artă, experiență, studii și este tocit de neștiință, trîndăvie, lipsă de exercițiu, inactivitate, vicii.

DESPRE SUFLET

18 Mă îndrept acum spre partea intelectuală a sufletului, despărțit de corp, așa cum, lăudînd-o, a prezentat-o Platon ereticilor, după ce a luat cunoștință de ea, cu puțin timp înaintea morții sale. Căci el spune în *Phaidon:* „Dar ce zici de însăși dobîndirea înțelepciunii? Este sau nu trupul o piedică, dacă îl va lua cineva părtaș în cercetarea realității? Iată ce vreau să spun: oare simțul văzului și al auzului arată oamenilor în vreo măsură realitatea adevărată? Sau ele sînt așa cum ni le tot cîntă poeții, căci nici n-auzim exact, nici nu vedem?“ — Se gîndea desigur la versul lui Epicharmus: „Spiritul vede, spiritul aude, tot restul este mut și surd“. De aceea observă din nou: „Dacă este așa, cine ar putea-o face în chip mai desăvîrșit decît unul care izbutește să pătrundă cît mai mult în fiece lucru numai prin cugetare? Și cine mai mult decît cel ce nu adaugă cugetului văzul și nu tîrăște după el, odată cu gîndul, nici

un alt simţ? Unul ca acesta folosindu-se numai de cugetare, de ea singură şi neîntinată, încearcă să prindă însăşi realitatea neîntinată a lucrului. El înlătură cît poate şi ajutorul ochilor, şi al urechilor, şi ca s-o spun într-o vorbă — al întregului trup, întrucît acesta îl tulbură, iar cînd se întovărăşeşte nu lasă sufletul să dobîndească nici adevărul, nici chibzuinţa."

Vedem, aşadar, cum împotriva simţurilor corporale ni se atrage atenţia asupra unui alt dar şi a unei alte aptitudini a spiritului, presupuse mult mai bune, şi anume puterile sufleteşti care mijloacesc cunoaşterea adevărului, ale căror obiecte nu se află în faţa noastră, nu sînt supuse simţurilor corporale, ci se găsesc departe de cunoştinţa obişnuită în ceea ce este ascuns, în sfere mai înalte, la Dumnezeu însuşi. Căci Platon ne învaţă că există anumite esenţe invizibile, necorporale, supraomeneşti, divine şi eterne, pe care le numeşte idei, în limba latină *formae*, prototipurile şi cauzele lucrurilor naturale, sesizabile şi supuse simţului corporal; ele sînt realităţile, iar acestea din urmă numai imaginile lor.

Nu apar aici la lumină germenii gnosticismului şi valentinianismului? De acolo iau ei cu atîta rîvnă deosebirea dintre simţurile corporale şi forţele spirituale, pe care susţin că o regăsesc şi în parabola celor zece fecioare. Cele cinci nechibzuite reprezintă simţurile corporale, — nechibzuite pentru că se lasă uşor înşelate; cele înţelepte ar purta pe fruntea lor semnul forţelor intelectuale, deoarece ajung la acea realitate misterioasă, mai înaltă, care se află în *pleroma*, atingînd secretele ideilor eretice, şi anume eonii şi genealogiile. De aceea, ei statuează încă o deosebire între percepţiile oamenilor spirituali, pe de o parte, care îşi au originea în ceea ce ei numesc sămînţă spirituală, şi percepţiile oamenilor pur senzoriali, pe de altă parte, care sînt din sămînţă animală, căci aceasta nu înţelege în nici un fel spiritul. Celei dintîi i-ar aparţine invizibilul, celei de a doua, dimpotrivă,

vizibilul, inferiorul și temporalul, care, constînd din simple imagini, este sesizat prin percepția senzorială.

Acestea sînt deci motivele pentru care am adus mai înainte dovada că *animus* nu este altceva decît un adaos și înzestrare a sufletului, că suflarea nu este altceva decît ceea ce este ea însăși prin suflul ei și că tot restul, pe care Dumnezeu sau diavolul l-a făcut după aceea, trebuie considerat drept o simplă adăugire. Și nu admitem în legătură cu deosebirea dintre senzorial și intelectual altceva decît diversitatea obiectelor, a celor corporale și a celor spirituale, a celor vizibile și a celor invizibile, a celor manifeste și a celor ascunse, și că primele aparțin percepției senzoriale, iar celelalte intelectului, în timp ce atît acelea cît și acestea sînt considerate ca depinzînd de suflet, care percepe corporalul prin corp, așa cum cunoaște incorporalul prin *animus*, fără să dezmințim faptul că atunci cînd cunoaște, și simte.

Căci nu este simțirea o cunoaștere, și cunoașterea o simțire? Or, ce altceva ar fi percepția senzorială, dacă nu o cunoaștere a obiectului care se percepe senzorial? Și ce ar fi cunoașterea altceva decît o percepere a lucrului care se cunoaște? De unde sînt chinurile care torturează simplitatea și fac adevărul nesigur? Cine îmi va arăta un simț care nu cunoaște ceea ce percepe, sau o cunoaștere care nu percepe ceea ce cunoaște și îmi va dovedi că atît simțul, cît și cunoașterea pot avea putere separat? Cînd corporalul este perceput, iar incorporalul cunoscut, obiectele sînt diferite în ceea ce privește specia lor, dar nu și în ceea ce privește sediul simțului și sediul cunoașterii, cu alte cuvinte sufletul și *animus*.

În definitiv de cine este perceput corporalul? Dacă de către suflet, acesta trebuie să fie, ca urmare, și el senzorial și nu pur și simplu intelectual, căci atunci cînd cunoaște participă și senzorial, căci dacă nu percepe nu cunoaște. Dar dacă sufletul percepe corporalul, atunci și intelectul nu este numai o putere senzorială, căci atunci cînd percepe, cunoaște, pentru că dacă nu cunoaște, nici nu percepe.

Atunci, cine este cel ce cunoaște incorporalul? Dacă este *animus*, unde rămîne sufletul? Dacă este sufletul unde rămîne *animus*? Ceea ce este separat unul de celălalt trebuie să rămînă despărțit unul de celălalt cînd își îndeplinește îndatoririle. Ne putem, ce-i drept, închipui că sufletul și *animus* sînt separate unul de altul, cînd bunăoară nu știm dacă am văzut sau auzit ceva, pentru că *animus* a fost în acea clipă altundeva. Atunci voi spune, nu, mai degrabă sufletul însuși nu a văzut sau nu a auzit nimic pentru că era altundeva cu puterea sa, adică cu *animus*. Dacă omul își pierde mintea sufletul rămîne lipsit de minte, el nu se găsește undeva în vreo călătorie, ci este bolnav odată cu *animus*.

Dealtfel, sufletul este primul, cel determinant. Cum se poate dovedi acest lucru? Prin aceea că dacă sufletul l-a părăsit pe om, nici un *animus* nu mai poate fi găsit în el. Prin urmare, acesta din urmă îl urmează pretutindeni, de vreme ce nu rămîne fără el nici măcar la ultimul sfîrșit. Deoarece el îl urmează și îi aparține, și intelectul aparține sufletului; căci *animus*, căruia intelectul îi este atribuit, îl urmează. Atunci poate și intelectul să valoreze mai mult decît percepția senzorială și să fie un cercetător mai bun al celor ascunse, întrucît nu este, la rîndul său, altceva decît o facultate proprie sufletului, ca și percepția senzorială.

Pe mine nu mă preocupă această chestiune decît în măsura în care, din acest motiv, intelectul este plasat deasupra percepției senzoriale, pentru ca distanța față de ea să apară cu atît mai mare și să i se atribuie intelectului un rang mai înalt. În această împrejurare ar trebui să resping împreună cu diversitatea și rangul său mai înalt, căci altfel aș ajunge pînă la ipoteza unui Dumnezeu plasat pe o treaptă încă mai înaltă. Dar în ceea ce privește doctrina despre Dumnezeu purtăm lupta cu ereticii pe un alt teren. Acum tema noastră este sufletul și este vorba de faptul că nu este îngăduit să se pună intelectul, folosind procedee viclene, pe o poziție mai înaltă. Căci chiar dacă lucrurile care sînt sesizate cu

ajutorul cunoașterii se află pe o poziție mai înaltă, ca fiind spirituale, decît cele corporale, sesizabile prin simțuri, aceasta nu este altceva decît o ierarhizare a obiectelor, a celor superioare în comparație cu cele inferioare, dar nu a simțurilor în comparație cu intelectul.

De ce să fie el preferat față de simțuri, de vreme ce acestea din urmă îl pregătesc pentru cunoașterea realității? Căci dacă realitatea este sesizată prin imagini, adică invizibilul cu ajutorul vizibilului, un adevăr pe care Apostolul ni-l înfățișează cu cuvintele „ceea ce este invizibil la el este văzut încă de la începutul lumii din lucrările sale" *(Rom.* 1, 20*)*, iar Platon îl prezintă ereticilor cu cuvintele: „ceea ce apare este imaginea lucrurilor ascunse și această lume trebuie să fie reflectarea alteia" *(Timaios*, 20, 37*)*, — este limpede că intelectul consideră simțurile drept conducătoare, drept chezășuitoare și drept prime fundamente și că fără ele adevărul nu poate fi obținut. Așadar, cum ar putea fi el mai mult decît simțurile, prin care există, de care are nevoie, cărora trebuie să le mulțumească pentru tot ce a reușit să obțină? Astfel ajungem la următoarele două concluzii: în primul rînd, că intelectul nu poate fi pus mai presus decît simțurile, căci orice lucru este mai neînsemnat decît cel căruia îi datorează existența; în al doilea rînd, că el nu poate fi despărțit de simțuri, căci orice lucru este legat de cel prin care există.

19 Nu ne este îngăduit să trecem cu vederea nici măcar pe cei care răpesc sufletului intelectul, chiar dacă numai pentru scurt timp. De fapt, aceștia nu fac altceva decît să-și asigure o cale liberă pentru a-l lăsa să intre mai tîrziu, ca și pe *animus*, de la care ar urma să provină intelectul. Ei spun că în copilărie omul este susținut numai de către sufletul vital, căruia i-ar datora în mod direct viața, fără ca totodată să și gîndească, căci nu tot ce viețuiește, gîndește. Astfel viețuiesc, de exemplu, și plantele, fără să gîndească, potrivit părerii lui Aristotel *(Despre suflet*, 2, II*)* și a tuturor celor care împart substanța animală în întregul

univers, în timp ce, după părerea noastră, aceasta este proprie numai omului, nu pentru că este o operă a lui Dumnezeu, ceea ce și celelalte lucruri sînt, ci pentru că este o suflare a lui Dumnezeu, ceea ce este atribuit numai acestei substanțe care, susținem noi, intră în existență cu întreaga ei înzestrare.

Dacă ni se dau ca exemplu copacii, ei bine, acceptăm această analogie; căci și în ei se află puterea lor vitală specială chiar înainte de a fi măcar arbuști, ci numai vlăstare sau mlădițe, de îndată ce se ivesc din pămînt. Dar, ținînd seama de timp, ea este încă reținută, întărită și crește odată cu trunchiul ei, pînă cînd vîrsta coaptă îi aduce starea desăvîrșită, dezvoltare ce se datorește acțiunii naturii. Căci altfel cum s-ar putea întîmpla că, de îndată ce se ivesc pe ei mugurii, se formează frunzele, se umflă bobocii, apare podoaba florilor, se adună sucurile fructelor, dacă în acele mlădițe nu ar dormita încă de la început întreaga particularitate a speciei care se dezvoltă etapă cu etapă. Ei își folosesc deci gîndirea chiar din clipa în care se trezesc la viață, atît gîndirea lor particulară, cît și cea a speciei și sînt ei înșiși încă din copilărie.

Așadar, după cîte văd, și butucul de vie, deși este încă nedezvoltat, își cunoaște ținta și se străduiește să se agațe de ceva pe care să crească sprijinindu-se și împletindu-se. El nici măcar nu va aștepta arta vierului, și se va încolăci, fără pari și fără proptele, pe orice lucru la care poate ajunge și îl va îmbrățișa cu atît mai strîns cu cît o face din propria sa vrere și nu sub îndrumarea aceluia. Se grăbește să se pună în siguranță.

Văd, de asemenea, că și cea mai mică iederă tinde spre înălțime și, fără ca cineva să o învețe, se agață, fiindcă îi place să alcătuiască mai degrabă un desiș de încolăciturî, atîrnînd de un zid, decît să se lase strivită pe pămînt sub pașii unor neastîmpărați lipsiți de socotință. Există, dimpotrivă alte plante cărora nu le merge bine pe ziduri și cînd

cresc se dau la o parte și se îndepărtează de ele. Din această împrejurare ne putem da seama că ramurile lor sînt destinate să ia o altă direcție și putem recunoaşte viața arborelui din faptul că fuge de zid. Este împăcat cu poziția sa piezișă, cu care s-a învățat încă de la primele sale începuturi de mlădiță extrem de precaută, de teamă să nu piară cu desăvîrșire.

De ce nu aș socoti aceste fenomene drept inteligența și știința arborilor? Ei doresc să trăiască, cum vor filosofii, și să gîndească, cum nu vor filosofii. Dacă arborele își are puterea de gîndire încă din copilărie, cu atît mai mult o are omul, al cărui suflet asemenea unei mlădițe tinere se trage din Adam ca un butaș din planta mamă, este încredințat uterului femeii, cu întreaga lui înzestrare și este dotat atît cu intelect, cît și cu puterea de percepere sensorială. Să fiu mincinos dacă sugarul, de îndată ce întîmpină existența cu plînsul său, nu dovedește, prin aceasta chiar, că simte și cunoaște că s-a născut și își începe, din acea clipă, toate activitățile sensoriale, văzul prin lumină, auzul la sunet, gustul cînd i se oferă un lichid, pipăitul la atingerea cu pămîntul. [Noii născuți erau puși la picioarele tatălui.] El este silit să scoată acele prime sunete de către primele impresii ale simțurilor și de către primele ciocănituri ale cunoștințelor.

Încă mai mult ar fi dacă unii ar interpreta plînsul său ca efect al previziunii unei vieți pline de lacrimi și ca vestitor al potrivniciilor; glasul său ar urma să fie considerat și prevestitor, nu numai cunoscător. Atunci își recunoaște mama după răsuflarea ei, își recunoaște doica după răsuflarea acesteia, dădaca după răsuflarea ei. Căci el respinge pieptul unei străine, nu se simte bine în patul cu care nu este obișnuit și nu vrea să se apropie de nimeni dacă nu îl cunoaște. De unde are judecata asupra obișnuitului și neobișnuitului dacă nu simte? Cum se explică că un lucru îi este neplăcut, iar altul îi place, dacă nu cunoaște nimic? Ar fi, într-adevăr, mare minune dacă copilăria ar fi, prin firea lucrurilor, plină

de viață, și totuși nu ar avea spirit, dacă ar fi, prin firea lucrurilor, plină de iubire și totuși ar fi lipsită de cunoștință. Cristos, care a fost lăudat de sugari și de copii, nu a numit stupidă nici vîrsta copilăriei, nici pe cea a sugarilor. Căci una din aceste două vîrste a fost în stare, întîmpinîndu-l cu osanale, să mărturisească pentru el, iar cealaltă, ucisă pentru el, a simțit în orice caz silnicia.

20 Aici este locul să se tragă concluzia că tot ce este natural pentru suflet îi este inerent ca element constitutiv, progresează odată cu sufletul și crește din clipa în care el începe să existe. Așa spune și Seneca, care se află adesea de partea noastră: „Sînt înnăscuți în noi germenii tuturor artelor și vîrstelor și Dumnezeu, învățătorul ascuns, lasă forțele spiritului să se ivească" *(De Benef.* IV, 6*)*, și anume, din germenii înnăscuți și rămași încă ascunși în timpul copilăriei, care sînt și cei ai intelectului. Căci din aceștia apar forțele spiritului.

Și semințele fructelor au aceeași specie și formă, dar odată cu scurgerea timpului apar deosebirile. Unele se dezvoltă în mod egal, altele chiar se înnobilează și, în fine, altele degenerează chiar, în funcție de vreme și de sol, de cantitatea muncii și de îngrijire, de anotimpurile prielnice sau nu, așa cum sînt legate de felurite întîmplări. În același fel, și sufletul, care are un germene uniform, poate deveni multiform în dezvoltarea sa.

Căci și el are o oarecare legătură cu locul. După cum se spune, la Theba vin pe lume oameni năuci și săraci cu duhul, la Atena oamenii sînt sprinteni și îndemînateci în gîndire și vorbă, de asemenea în Colyttus [cartierul din Atena unde s-a născut Platon], copiii învață să vorbească cu o lună mai devreme pentru că limba lor se dezvoltă mai repede. Platon spune în *Timaios*, că pe cînd Minerva înconjura

locul pentru întemeierea orașului, nu a ținut de nimic mai mult seama decît de natura locului care făgăduia să dea naștere unor asemenea talente. De aceea prescrie ea însăși lui Megillus și Klinias în *Legile* (Platon, *De Legg.*, IV, init.) să țină seama de alegerea unui loc pentru orașul care urmează să fie fondat. Empedocle pune pe seama alcătuirii sîngelui cauzele dispozițiilor mai fine sau mai grosolane ale spiritului, dar vede originea desăvîrșirii și progresului în învățămînt și îndrumare. Un lucru cunoscut sînt particularitățile popoarelor. Actorii de comedii îi batjocoresc pe frigieni spunînd că sînt fricoși, Sallustius îi ironiza pe mauri ca fiind înfumurați și pe dalmatini ca sălbatici și nestăpîniți și chiar Apostolul îi înfierează pe cretani ca fiind mincinoși.

Poate și corpul și constituția sa adaugă cîte ceva la toate acestea. Corpolența este o piedică pentru gîndire, slăbiciunea îi este prielnică, paralizia face spiritul neatent, oftica îl face coerent. Și cu atît mai mult sînt considerate doar întîmplătoare lucruri care, abstracție făcînd de constituția corpului și de sănătate, ascut spiritul sau îl tocesc. Spiritul este ascuțit de învățămînt, îndrumare, artă, experiență, ocupație și studii și este tocit de neștiință, trîndăvie, desfrînare, lipsă de exercițiu, inactivitate, vicii și în afară de acestea și de alte influențe, dacă ar mai exista și altele pe lîngă cele arătate. Dar mai există și altele și anume — după învățătura noastră — Dumnezeu și dușmanul său diavolul și, în schimb, potrivit opiniei curente: destinul și necesitatea, providența, precum și arbitrarul jocurilor de noroc. Filosofii deosebesc și ei aceste lucruri și noi înșine ne-am propus ferm să tratăm această chestiune sub un titlu special din punctul de vedere al învățăturii creștine.

Este deosebit de limpede cît de numeroase sînt influențele în urma cărora sufletul, simplu prin natura sa, ajunge să-și aibă constituția atît de modificată, încît îndeobște ele

sînt strămutate în natură, deoarece nu sînt specii diferite, ci accidente ale uneia și aceleiași naturi și substanțe pe care Dumnezeu a pus-o în Adam și a făcut-o muma tuturor. Astfel, ele sînt numai diferite înzestrări și nu variante ale substanței unice, cu alte cuvinte diversitatea este numai morală, deoarece la Adam, primul părinte al neamului omenesc, nu putea să fi fost tot atît de mare cum este astăzi. Căci, dacă ar fi fost diversități ale naturii, toate ar fi trebuit să se găsească în Adam, ca izvor primordial al naturii, și să se reverse din el în toată varietatea lor.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

TERTULIAN

Becker, C., *Tertullianus Apologeticum*, *Werden und Leistung*, München, 1954.

Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana*, Bari, 1928.

Castiglioni, L., *Tertull.*, Milano, 1937.

Lortz, J., *Tertullian als Apologet*, 2 vol.

Monceaux, *Hist., litt. de l'Afrique chrétienne*, vol. I.

Shortt, C. de L., *The Influences of Philosophy on the Mind of Tertullian*, London, 1932.

ORIGENE

Origene, gînditor, teolog și exeget creștin, s-a născut probabil la Alexandria, între 183 și 186, dintr-o familie care la naștere sa putea fi încă neîncreștinată, dacă ținem seama de numele său păgîn — fiul lui Oro. A studiat la Alexandria ca discipol al lui Clement — unul dintre marii apologeți ai creștinismului din secolul al treilea — și s-a dedicat curînd învățămîntului, ducînd o viață de ascetism, caracteristică tuturor predicatorilor din acele timpuri. În această perioadă a avut loc și mutilarea sa voluntară, datorată fie unei interpretări literale a unui pasaj din Matei, fie necesității de a evita orice suspiciuni, legate de faptul că prelegerile sale erau urmate și de femei. Se pare că Origene și-a desăvîrșit pregătirea filosofică la școala lui Ammonius Saccas, — unul dintre cei mai faimoși dascăli ai neoplatonismului (mort în 243), al cărui elev ar fi fost — deși există o nesiguranță în această privință (G.W.F. Hegel) — aprofundînd mai ales filosofia lui Platon, a neoplatonicilor, neopitagoricienilor și stoicilor. Convins că cunoașterea aprofundată a filosofiei este necesară pentru corecta interpretare a textelor biblice și a doctrinelor tradiționale, Origene își reorganizează învățămîntul în două secții, cea dintîi pentru pregătirea începătorilor, cea de a doua pentru studiul operelor filosofice.

Încă înainte de anul 218, Origene călătorește la Roma, apoi în Siria și Palestina, pentru a căuta versiuni grecești ale vechiului testament, dar — ajunsese deja celebru — și pentru a da consultații celor ce le solicitau, printre care se afla și mama lui Alexandru Sever (îm-

părat roman care a domnit între 222—235 și care, fiind adept al sincretismului religios, a tolerat creștinismul), Julia Mammea, acepînd în același timp să țină predici — deși era laic —, la îndemnul episcopilor din Cesareea și Ierusalim. Rechemat la Alexandria, a început aici o extrem de vastă activitate pe tărîm religios și pedagogic. În anul 230, în cursul unei noi călătorii în Siria, Asia Mică și la Atena a fost hirotonisit de episcopii din Cesareea și Ierusalim, ceea ce a provocat mînia lui Demetrios — episcopul din Alexandria, care i-a retras hirotonisirea. Origene se stabilește definitiv la Cesareea unde își reîncepe activitatea literară, didactică și de predicator. În cursul persecuțiilor dezlănțuite de împăratul roman Decius (care a domnit între 248 și 251) împotriva creștinilor, Origene a fost întemnițat și supus unor torturi care i-au pricinuit ulterior moartea (survenită între anii 252—254).

Origene a fost un scriitor deosebit de fecund, dar stilul operelor sale era destul de monoton. Numai o mică parte din acestea au ajuns pînă la noi și autenticitatea multora este contestată sau îndoielnică. Cele mai importante scrieri ale sale sînt: *De principiis*, cea dintîi încercare de teologie sistematică creștină, tratatul *Despre Rugăciune*, opera polemică *Contra Celsum* (Celsius: filosof platonician, trăitor la Roma în secolul al II-lea, vehement adversar al creștinismului, care a scris *Alethes Logos* «doctrina adevărată», aproximativ în anul 178), două cărți *De Oratione* etc. La aceste scrieri se adaugă un mare număr de omilii și o vastă corespondență.

Opera lui Origene este cea dintîi și cea mai de seamă dintre încercările efectuate încă înaintea evului mediu de a pune de acord, în cadrul unui sistem închegat, creștinismul și speculația filosofică elenistă și reprezintă un mare efort de a da credinței creștine un caracter rațional. Se poate considera că doctrina sa marchează sfîrșitul gnosticismului, a acelui curent de gîndire care urmărea același scop și susținea că posedă o cunoaștere completă a ființei supreme.

În intenția lui Origene, toate elementele gîndirii sale urmau să-și aibă sursa în *Biblie*, pentru interpretarea căreia a dezvoltat o adevărată hermeneutică scoțînd în evidență diferența profundă dintre înțelegerea literală și semnificația spirituală a textelor și militînd hotărît împotriva exegezei literale. Pentru el *Scriptura* are un înțeles

istoric, unul moral și unul mistic, acesta din urmă avînd rolul preponderent. Ca urmare a acestei hermeneutici, pentru Origene adevărata religie este de fapt sprijinită pe o speculație metafizică, proiectată cu totul în afara spațiului și timpului.

În concepția teologică a lui Origene, ființa supremă este cu desăvîrșire transcendentă. Lipsită total de corporalitate, atributele cu care o înzestrează textele sacre trebuie să fie interpretate strict alegoric, rămînînd cu toate acestea un Dumnezeu personal, ea nu poate intra în nici un fel în contact cu materia și, datorită unității sale funciare, nu poate crea pluralitatea decît printr-un mijlocitor — Logosul — care îl reproduce, fiind imaginea sa perfectă. Origene nu folosește termenul de emanație, ci vorbește numai despre generare, în sensul unui raport de la cauză la efect, a unui raport asemenea celui dintre sursa luminoasă și lumină. Ca intermediar între unitate și pluralitate, Logosul: Fiul (ființa supremă fiind Tatăl) este de natură identică și egal cu Tatăl. Deși recunoaște această egalitate, în concepția lui Origene, Fiul este, totuși, un fel de divinitate de ordin secund, subordonată, ceea ce rezultă printre altele și din credința lui Origene că rugăciunea se adresează direct și numai Tatălui.

Prin Logos, ființa supremă a creat substanțe spirituale, inițial incorporale și înzestrate cu liber arbitru. La un moment dat, aceste substanțe spirituale au decăzut, alegînd răul. Drept urmare, ele au îmbrăcat un corp material, avînd un grad de opacitate determinat de gravitatea păcatului comis. S-a trecut astfel de la egalitatea inițială a naturilor inteligibile, la o ierarhie care cuprinde feluritele specii de îngeri, apoi oamenii, animalele, plantele și la ultimul nivel al ierarhiei pe demoni și pe Satana.

Lumea sensibilă a fost creată, pentru ca spiritele încarnate în ea să se purifice prin suferință. Dar răul, al cărui autor nu poate fi ființa divină, spune Origene, fără a cădea însă în dualism ca gnoza și manicheismul, nu posedă o realitate în sine și nu poate fi etern, — însăși pedepsele neputînd fi veșnice; el nu are decît o funcție pedagogică, lumea nefiind, după Origene, decît o uriașă „casă de corecție" hărăzită salvării sufletelor raționale.

Omul, compus din suflet și corp, este capabil să se îndrepte fie în jos spre o corporalitate din ce în ce mai opacă, fie în sus, adică spre ființa supremă. Drept urmare, în sistemul lui Origene se acordă o mare importanță libertății omului, posibilității sale de a alege binele sau răul — libertate concepută mai ales ca „autodominare", posibilă datorită rațiunii, care are puterea de a frîna sau de a da curs liber dorințelor.

Dar pentru Origene nu numai omul, ci întregul univers se află în drum spre reintegrare și, conform concepției unei evoluții ciclice, întîlnită atît în gnoză, cît și în ideea grecească a „eternei reîntoarceri", începutul ciclului este identic cu sfîrșitul său. Universul lui Origene nu este însă un mecanism orb — ca în gnoză —, ci o lume a libertății în care mîntuirea este în primul rînd educare, instruire, sau iluminare a spiritului, pe care o pot realiza toate ființele raționale, nu numai omul. Cum procesul de totală reintegrare în spirit este fără îndoială lung, Origene acceptă concepția pluralității lumilor, nici una dintre ele nefiind însă o reproducere a celei precedente — ca în stoicism —, ci fiind absolut liberă. După Origene, procesul de spiritualizare va duce la integrarea definitivă, cînd ființa supremă va fi totul în toate și va putea fi contemplată în mod nemijlocit, într-o beatitudine imaterială, astfe cum o contemplă dintotdeauna Fiul. Această integrare este opera lui Isus Cristos, în care sînt reunite, pe de o parte natura divină a Logosului și, pe de alta, natura umană, el fiind însăși Logosul încarnat.

Doctrina origeneană s-a impus ca predominantă în secolul al treilea și, în parte, în cel al patrulea, dar odată cu răspîndirea ei s-au produs și manifestări potrivnice care s-au accentuat odată cu trecerea timpului, imputîndu-i-se mai ales subordinatismul, doctrina preexistenței sufletelor, alegorismul, negarea reînvierii, astfel încît origenismul a fost condamnat ca învățătură eretică la al cincilea Conciliu ecumenic, în anul 553.

[HERMENEUTICĂ]

178 Dacă cineva ar cerceta cu de-amănuntul multe lucruri din evanghelii pentru a vedea ce contradicții cuprind în ceea ce privește sensul propriu istoric al cuvintelor [...]

ar fi cuprins de amețeală și fie va înceta să mai fie chezaș pentru adevărul evangheliilor, încercînd să-și înjghebeze unul pentru el însuși pe care să se sprijine, căci nu îndrăznește să renunțe cu desăvîrșire la credința în Domnul nostru, fie va recunoaște cele patru Evanghelii nefundamentîndu-le adevărul în semnele corporale.

179 Sarcina evangheliilor era să spună adevărul: totdeodată spiritual și corporal, acolo unde era cu putință; dar acolo unde amîndouă acestea nu sînt compatibile, este mai potrivit să preferi adevărul spiritual celui corporal, deoarece de multe ori, adevărul spiritual este păstrat, dacă îmi este îngăduit să spun astfel, într-o minciună corporală.

180 Toate lucrurile corporale sînt trecătoare și goale, căci numai natura spirituală a fost creată după chipul lui Dumnezeu.

181 Scriptura dumnezeiască trebuie înțeleasă spiritual și religios, căci cunoștința materială, care se referă numai la evenimente istorice nu este adevărată. Dacă încerci să cobori înțelesul divin la o spusă urmînd numai aspectul ei pur exterior, el nu va avea nici un temei să se așeze [din zbor] și să se reîntoarcă în lăcașul său originar, adică în locul de contemplare ce-i este potrivit; căci este înzestrat cu aripi, care sînt harurile spirituale pe care i le-a pregătit Sfîntul Duh. Cu acestea se înalță el și pleacă, pentru a spune astfel, pînă dincolo de eterul însuși. A nu vrea să te ridici peste literă, arătîndu-te nesățios de litere, este semnul vieții în minciună.

207 Căci aceasta era problema: ca veștmîntul lucrurilor spirituale, mă refer adică la ceea ce este corporal în scripturi, să nu fie, sub numeroase aspecte, lipsit de încurajare și ca acestea să poată îndrepta spre bine marea mulțime [a oamenilor] așa cum ei le pot înțelege. Dar pentru că, totuși, în cazul în care utilitatea legii se exprimă complet în ea însăși, împreună cu ceea ce este favorabil în corelația istorică, este vădit că nu am crede că în scripturi mai este

și altceva de cunoscut decît ceea ce este limpede, *Cuvîntul* lui Dumnezeu a avut grijă să răspîndească între lege și povestiri, pentru a spune astfel, și anumite pietre de care să ne împiedecăm, precum și anumite lucruri cu neputință de a fi, pentru ca nu cumva, ademeniți de o povestire, care nu este decît atrăgătoare, să nu învățăm din ea nimic demn de Dumnezeu, să ne îndepărtăm în cele din urmă de conținutul spiritual, să nu ne despărțim de literă și să nu sesizăm nimic divin în ea.

208 Sînt unele lucruri care în nici un caz nu trebuie respectate după litera legii, altele pe care alegoria nu trebuie cu nici un preț să le transforme și care trebuie respectate în întregime potrivit textului scripturii; există în fine unele care pot rămîne așa cum sună textul, deși trebuie căutată neapărat și alegoria din ele.

209 Am subliniat de multe ori, că în sfînta scriptură se află un întreit mod al înțelegerii: o înțelegere istorică, una morală și una mistică, astfel încît pricepem că în ea există un corp, un suflet și un spirit.

566 Este limpede deci și se poate dovedi cu ajutorul multor semne că sufletul omenesc, atît timp cît sălășluiește în acest corp, poate suferi înrîuriri de la diverse spirite bune și rele... Iar unul suferă influența spiritului bun... cînd este mișcat și chemat spre bine și este însuflețit de ceea ce este ceresc și divin... bineînțeles așa încît să fie lăsate pe seama omului libertatea și judecata sa dacă vrea sau nu să urmeze această cale. De aceea este cu putință, prin această „distingere", să se recunoască în ce mod este mișcat sufletul prin prezența spiritului bun și anume: dacă prin intervenția actuală nu suferă nici cea mai neînsemnată umbrire a spiritului.

Paragraf 6 Combaterea obiecțiilor de mai sus:[1] Omul posedă o liberă autodeterminare pentru bine sau rău, sau libertatea de alegere, dar Dumnezeu prevede din eternitate, ce va alege în mod liber fiecare, și ia, ținînd seama de hotărîrile libere ale voinței și de acțiunile liber voite ale omului — ținînd seama mai ales de rugăciunea acestuia — deciziile sale, desigur irevocabile, în legătură cu omul. [...]

Dintre lucrurile care ajung în mișcare, unele sînt mișcate *din afară*, cum sînt cele nevii și legate într-o unitate numai prin forța de atracție [coeziune], dar și cele puse în mișcare de forța naturii și vieții lor, și anume atunci cînd, uneori, nu ajung să se miște ca atare, ci sînt legate numai prin forța de atracție. Astfel pietrele și pomii, doborîți sau uscați pe glie, sînt împreunați numai prin forța de atracție în unitate, de aceea sînt mișcați *numai din afară*. Dar și corpul animalelor și al plantelor, cînd cineva le duce în alt loc, nu sînt duse acolo ca animale sau ca plante, ci asemenea pietrelor și arborilor uscați; și dacă aceștia din urmă se mișcă, pentru că toate corpurile sînt cuprinse în prefacere, ei putrezesc și au mișcarea legată de putrezire. În opoziție cu acestea, corpurile puse în mișcare prin forța lor naturală sau a firii lor constituie un al doilea fel de mișcare; acestea se mișcă de la ele însele (εξ αὐτον) așa cum spun cei care se exprimă mai exact. Un al treilea fel de mișcare se întîlnește la animale și este denumită mișcare din ea însăși (αφ αυτον). Iar mișcarea ființelor raționale, cred eu este o mișcare prin

[1] În paragraful 5 sînt enunțate următoarele obiecții ale adversarilor rugăciunii: Deoarece Dumnezeu, atotștiutorul și preabunul, poate și vrea să cîrmuiască totul spre cel mai mare bine al nostru și fără rugăciunea noastră; deoarece, în afară de aceasta, atît soarta pămînteană cît și destinul veșnic al fiecărui om sînt stabilite irevocabil, din eternitate, prin hotărîrea lui Dumnezeu, — este natural ca rugăciunea să fie cu desăvîrșire nefolositoare și o nerozie.

ea însăşi (δί αφτον.). Dar dacă luăm animalelor mişcarea din ele însele, ele nu mai pot fi socotite ca animale, ci se vor asemăna fie cu o plantă, care este mişcată numai prin forţa naturală, sau cu o piatră, pe care cineva o îndepărtează *din afară*. Dar dacă, dimpotrivă, o fiinţă urmează propria ei mişcare, ea trebuie să fie înzestrată cu raţiune, pentru că am spus că o asemenea fiinţă se mişcă prin ea însăşi. De aceea, cei care neagă autodeterminarea [adică mişcarea omului prin el însuşi], trebuie să admită ceva cu totul lipsit de sens; în primul rînd, că nu sîntem fiinţe care trăiesc, în al doilea rînd că nici raţiune nu avem, ci sîntem oarecum dependenţi de o forţă mişcătoare externă şi că nu ne mişcăm spontan în nici un fel şi de aceea s-ar putea spune că noi nu facem ceea ce părem a face decît ca urmare a acelei influenţe din afară. Totuşi, dacă cineva ar ţine seama mai ales de propriile afecte, ar trebui să chibzuiască, dacă ar putea susţine fără neobrăzare, că nu el însuşi vrea, nu el însuşi mănîncă, nu el însuşi merge la plimbare, nu el însuşi este de acord şi se învoieşte cu principii de ori ce fel şi nu el însuşi respinge altele ca fiind greşite. Aşa precum este cu neputinţă ca un om să stăruie în menţinerea anumitor doctrine din convingere, chiar dacă încearcă de mii de ori să le confirme prin dovezi şi să le impună, apelînd pentru aceasta la temeiuri ispititoare: tot aşa este cu neputinţă ca cineva să aibă, în legătură cu activitatea omenească, convingerea că absolut nimic nu se află în puterea noastră. Căci cine oare este convins că nimic nu poate fi cuprins în unitate, sau trăieşte aşa ca şi cînd s-ar îndoi de toate, fără deosebire? Cine nu-şi pedepseşte sluga, dacă în mintea sa se impune ideea unei greşeli a slugii? Şi unde este acela, care nu impută o vină fiului, dacă acesta nu-şi îndeplineşte datoria faţă de părinţi? Sau nu-şi dojeneşte şi nu-şi învinueşte soţia adulteră, că a făcut ceva mîrşav? Căci adevărul te constrînge şi te obligă să te simţi împins spre laudă sau spre mustrare, chiar dacă căutăm de mii de ori motive

împotriva acestui lucru, acordînd în același timp libera autodeterminare și aceasta merită independent din partea noastră laudă ori mustrare.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

ORIGENE

Bigg, C., *The Christian Platonist of Alexandria*, Oxford, 1913.

Cadiou, R., *La Jeunesse d'Origène*, Paris, 1935.

Crouzel, Z., *Origène et la „connaissance mystique"*, Paris, 1961.

Crouzel, H., *Origène et la Philosophie*, Paris, 1962.

Daniélou, J., *Origène*, Paris, 1948.

De Faye, E., *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, 3 vol., Paris, 1923–1929.

Lieske, A., *Theologie d. Logosmystik*, F.O., 1938.

Lubac, H., *Histoire et esprit, l'intelligence et l'écriture d'après Origène*, 1950.

Rossi, G., *Saggi sulla metafisica di Origene*, Milano, 1929.

AUGUSTIN

Aurelius Augustinus, cea mai însemnată personalitate a patristicii latine, teolog și filosof cu influență decisivă asupra dogmaticii catolice și a concepției despre om a creștinismului medieval, trecut în rîndul „sfinților" de biserica catolică, în cel al „fericiților" de către cea ortodoxă, s-a născut la Thagasta, în Numidia, în anul 354. Fiu al unui funcționar roman păgîn și al unei mame creștine, ea însăși canonizată, Augustin a primit un învățămînt aproape exclusiv literar, cu un puternic accent pus asupra retoricii, așa cum se obișnuia în acea epocă a antichității romane tîrzii. Unii comentatori ai vieții lui Augustin și ai operei sale îi pun firea senzuală și pasionată pe seama originii africane, iar neîndoielnica lui propensiune, manifestată mai ales în tinerețe, spre dualism, pe seama influenței educative conflictuale, contradictorii, pe care au avut-o asupra spiritului său un tată păgîn și libertin și o mamă pentru care credința creștină constituia esențiala ei rațiune de a fi (cf. Giovanni Papini).

Augustin a profesat retorica la Cartagina, apoi la Roma și Milano, perioadă în care s-a aflat sub influența manicheismului, religie care îmbină elemente de zoroastrism, budism și creștinism într-un gnosticism dualist. La Milano, sub influența cercurilor de creștini neoplatonici de aici, Augustin este atras de neoplatonism, dar această doctrină filosofică nu reprezintă pentru el decît o treaptă intermediară spre creștinism. Într-adevăr este botezat, în anul 387, de către episcopul de Milano, Ambrozie. Experiența tinereții sale și frămîntările sufle-

teşti şi morale care l-au condus în cele din urmă la convertire sînt înfăţişate de Augustin în *Confessiones*, scrise în jurul anului 400.

După convertire, Augustin se reîntoarce în Africa, unde se retrage într-un fel de viaţă monahală cu un grup de prieteni. Este hirotonisit preot, apoi în 395 episcop la Hippo, continuînd împreună cu clerul său o viaţă semi-monahală. Augustin poate fi astfel considerat ca fondator al vieţii cenobitice în occident.

Începînd încă din 390, întreaga viaţă şi activitate a lui Augustin au fost închinate bisericii creştine. A creat o foarte întinsă operă literară, teologică şi filosofică, ocazionată în primul rînd de lupta sa doctrinală împotriva manicheismului, a donatismului (schismă care a divizat creştinismul african în secolele IV—VI şi care, sub aspectul ortodoxiei, opune de fapt pe agricultorii berberi săraci colonilor romani avuţi), a pelagianismului (erezie, condamnată în 431 de Conciliu de la Efes, care nega necesitatea graţiei, punînd un accent puternic asupra libertăţii omului) şi nu în ultimul rînd de lupta împotriva păgînismului, care subsista încă, în pofida faptului că împăraţii romani erau creştini încă de la convertirea lui Constantin, întîmplată cu cîteva decenii înainte de naşterea lui Augustin.

Augustin moare în anul 430, în timpul asedierii oraşului Hippo de către vandali.

Cu toate preocupările sale absorbante pe tărîm religios, Augustin nu a renunţat niciodată la interesele sale filosofice, trezite încă de la vîrsta de optsprezece ani prin citirea unui dialog al lui Cicero (ulterior pierdut): *Hortensius*. Dar, pentru el filosofia singură nu este suficientă, ea nu poate fi eficientă decît dacă este luminată de credinţă (cf. A. Camus, apud É. Gilson); şi, în această perspectivă, scopul cunoaşterii este, pentru Augustin, exclusiv cunoaşterea lui Dumnezeu şi a sufletului.

Gîndirea filosofică a lui Augustin, care nu se încheagă într-un sistem riguros, metoda naturală a augustinismului fiind digresiunea (É. Gilson), este în esenţă o încercare de a împăca platonismul cu dogmele creştine şi nu poate fi înţeleasă ca un efort pur raţional şi teoretic de a rezolva problemele generale care privesc universul şi

destinul omului, ci, în primul rînd, ca o căutare a înțelepciunii în scopul de a arăta oamenilor drumul spre fericire sau beatitudine *(beatitudo)*, cu care, după Augustin, înțelepciunea se și confundă. Primul pas esențial în acest scop este, în concepția augustiniană, credința în faptele revelate de scripturi, dar simpla credință — de fapt doar un rudiment de gîndire rațională — nu satisface pe deplin intelectul și trebuie desăvîrșită prin înțelegere; credința nu este decît o primă treaptă spre înțelegere: „Crede ca să poți înțelege. Dacă nu crezi, nu vei putea înțelege" — predică Augustin. Se formulează aici o relație între credință și înțelegere care se va exprima, peste timp, în faimoasa maximă a lui Anselm: *Credo ut intelligam* (Cred ca să înțeleg). În acest fel însă filosofia nu mai este o cale independentă spre adevăr, ci este subordonată necesității de a întări și justifica credința. Pentru Augustin gîndirea este eliberată de scepticism prin revelație, iar filosofia debutează printr-un act de adeziune, făcut posibil prin impactul grației divine (cf. É. Gilson).

Împotriva scepticismului și pentru a stabili cu certitudine existența ființei supreme, Augustin trebuie să acrediteze posibilitatea principială a cunoașterii a ceva, posibilitatea certitudinii în general. Cea dintîi dintre toate certitudinile, cea pe care nici un fel de scepticism nu o poate combate, este certitudinea propriei existențe și a propriei gîndiri: „Tu, cel care vrei să te cunoști, știi că exiști?" „Știu." „Este deci adevărat că gîndești?" „Este adevărat." Acest faimos argument, *Cogito* augustinian, îl precede pe cel al lui Descartes. Atît la Augustin cît și la Descartes, se ajunge printr-o înșiruire de argumente, de la „ego sum", la certitudinea existenței ființei supreme. Dar formula „ego sum" nu are la Augustin puritatea filosofică pe care o are la Descartes. *Ego sum cogitans* — punct inițial al filosofării la Descartes — ocupă în sistemul acestuia un loc central, pe cînd, în gîndirea teocentrică a lui Augustin, certitudinea lui *ego sum* și certitudinea existenței ființei supreme se află într-o osmoză reciprocă și nu sînt deosebite ca în gîndirea lui Descartes (cf. Lucian Blaga).

Deși neagă la un moment dat sursa de inspirație platonică în această privință, din grija evidentă de a evita confuzii între doctrina bisericii și platonism, Augustin consideră, în spiritul acestei filosofii,

că există două lumi: o lume inteligibilă, locaș al adevărului, și o lume sensibilă, pe care o cunoaștem cu ajutorul simțurilor. „Lumea inteligibilă" (expresie care — observă Augustin — nu este folosită în mod obișnuit de biserică) este însăși rațiunea eternă, prin care ființa supremă a creat universul; în consecință, esențele lucrurilor — ideile acestora — sălășluiesc, ca să spunem așa, în însăși ființa supremă. Astfel, doctrina platonică a ideilor primește un fundament creștin.

După Augustin, cunoașterea senzorială nu accede la necesitate și universalitate, pe care Augustin le socotește caracteristici esențiale ale adevărului. Aceste caracteristici aparțin numai adevărurilor pe care spiritul uman le posedă independent de experiența senzorială, așa cum sînt, de exemplu, după Augustin, adevărurile matematice. Totuși, după părerea sa, atît judecățile morale, cît și cele de valoare participă și ele, într-o anumită măsură, la adevăr, mai ales dacă sînt de tip fundamental; dar această împrejurare se datorește faptului că ele se referă la obiecte superioare obiectelor fizice din domeniul experienței sensoriale, obiecte care pot fi cunoscute cu mai multă claritate și certitudine decît acestea din urmă. Se poate atribui, așadar, lui Augustin un anumit ineism, în sensul în care această atitudine filosofică se opune empirismului aristotelic, conform căruia conținutul tuturor cunoștințelor noastre derivă din senzație (É. Gilson).

După Augustin, omul nu poate sesiza adevărul decît prin acțiunea unei iluminări divine, care nu are nimic supranatural în ea, intelectul uman fiind, prin definiție, punctul de aplicație al unei asemenea iluminări.

Potrivit antropologiei lui Augustin, omul este fără îndoială o substanță, dar el este înzestrat cu un suflet, de asemenea substanță, o substanță rațională, al cărei rol este să conducă corpul. Astfel, în definiția augustiniană a omului este implicată cu claritate superioritatea sufletului asupra corpului. În consecință, omul trebuie să caute binele într-o ordine superioară corpului, iar dacă acestui imperativ îi adăugăm și o ordine a scopurilor, se rezolvă dintr-o dată întreaga problemă a moralei, așa cum o concepea Augustin (cf. É. Gilson). După părerea sa, în centrul vieții morale a omului se află caritatea *(caritas)* care constituie însăși esența actului moral.

Spre deosebire de Origene, care considera universul sensibil ca un loc de supliciu și corpul uman drept o unealtă de chin, pentru Augustin întreaga creație este bună. Răul, care se întîlnește atît de evident în lume, nu este o existență în sine, el nu este decît o privațiune, o neîmplinire, o lipsă în ceea ce ar trebui să fie, o lipsă care nu poate fi concepută decît într-un bine existent, iar frumusețea lumii se îndeplinește tocmai în trecerea de la rău la bine, în procesul de ameliorare. În concepția lui Augustin despre perfecțiunea și bunătatea esențială a lumii, apare un optimism care poate fi comparat cu cel al lui Plotin, pentru care însăși materia, ca sursă a răului, are un rol însemnat în asigurarea ordinii și frumuseții lumii; tot așa avea să gîndească, mai tîrziu, și Leibniz, pentru care lumea creată este cea mai bună dintre umile posibile; dar, în timp ce în aceste două concepții, lumea actual creată este cea mai bună dintre lumile posibile în mod absolut, pentru Augustin nu este exclusă posibilitatea unei alte lumi mai bune, creată după un alt plan al providenței, aflat la libera alegere a acesteia.

Augustin constată existența în lume, în afara răului natural, constînd în caracterul finit și neîmplinit al binelui existent, și a unui rău moral, legat de liberul arbitru al omului, adică de capacitatea voinței de a făptui fie binele, fie răul. Pentru Augustin, liberul arbitru nu se confundă cu libertatea, care definește doar buna folosire a liberului arbitru, eficacitatea unui liber arbitru orientat spre bine. În opoziție cu „reaua voință", Augustin consideră „voința bună" ca fiind poate supremul bine și condiția indispensabilă a fericirii omului. Astfel, în legătură cu concepția „voinței bune" gîndirea lui Augustin are puncte comune cu filosofia kantiană; dar, pe cînd pentru Augustin voința bună nu poate fi bună decît prin intimă participare la înțelepciunea ființei supreme, pentru Kant voința bună nu reprezintă o asemenea participare, ci doar conformitatea cu o valoare absolută, aprioric, — imperativul categoric.

În concepția lui Augustin, omul putea să decadă, potrivit naturii sale, alegînd răul, — dar nu în mod necesar. Căderea omului — „păcatul originar" — este un act al liberului arbitru, o slăbiciune a acestuia, o rea-voință a primului om, prin care a fost schimbată însăși natura umană, devenită vicioasă. După Augustin omul a „căzut în păcat" prin orgoliu, vrînd să-și găsească temeiul în sine însuși. Omul, credea Au-

gustin, nu își poate regăsi virtuțile pierdute decît prin grația divină, acordată pentru a-i asigura salvarea. Grația nu este o recompensă, ci rezultatul unei alegeri făcute de divinitate. Această *alegere* nu anulează însă libertatea voinței umane, predestinația nefiind, pentru Augustin, decît *previziunea* — de către divinitate — a acțiunilor viitoare prin care cutare liber arbitru va „alege", la rîndul său, calea salvării sau nu. Augustin însă nu dă un răspuns întrebării de ce divinitatea îi alege pe unii și îi pierde pe alții considerînd această problemă drept un mister de nepătruns.

După Augustin, întregul univers a fost creat simultan de către ființa supremă, dar creația este o acțiune continuă, în lipsa căreia universul ar recădea în neantul din care a fost creat. Faptul că unele lucruri nu au intrat în existență încă de la începutul universului, ci în cursul evoluției acestuia, este explicat de Augustin prin crearea de către ființa supremă, odată cu actul de creație inițial, a unor rațiuni seminale sau cauzale *(rationes seminales, id est causales)*, ca potențialități de dezvoltări viitoare. Pe acest drum Augustin începe să se apropie oarecum de distincția făcută în evul mediu între „cauza primă" și „cauzele secunde" și de conceptul ulterior al cauzalității naturale.

În legătură cu creația și cu posibilitatea unui început absolut, Augustin abordează problema timpului. Pentru el, timpul este o creație și ca atare nu este etern, după cum nu este etern nici un lucru creat. În concepția sa, timpul nu are o realitate substanțială proprie, ci este numai domeniul relațiilor dintre evenimente tranzitorii. Pentru a explica posibilitatea temporalității ca tranziție între evenimente, — ca schimbare —, în care, dintre cele trei dimensiuni ale timpului, numai prezentul poate fi numit existent, dar și acesta ca un simplu punct evanescent, Augustin plasează timpul în spirit, definindu-l metaforic ca un fel de extindere, de depășire a acestuia, — *distentio animi* —, care permite o existență a viitorului și a trecutului în clipa prezentă, precum și perceperea duratei — respectiv ca așteptare în cazul viitorului și ca memorie în cazul trecutului. La baza analizei augustiniene a timpului și schimbării, se află, astfel, o intuiție a contingentului, care ar putea fi apropiată de intuiția asemănătoare aflată la baza teoriei bergsoniene a devenirii pure, dar concepțiile celor doi filosofi în această

materie sînt divergente: pentru Bergson, schimbarea nu are nevoie de nici un fel de suport, de nici un fel de obiect imuabil care să se miște; dimpotrivă, pentru Augustin, toate lucrurile mișcătoare au la bază o realitate imuabilă, care este însăși ființa eternă, în plenitudinea ei.

Problema societății și a locului omului în societate a constituit pentru Augustin un obiect de continuă preocupare. În concepția sa, omul nu este niciodată separat de cetate, și între viața morală a omului și viața sa socială sînt legături permanente și fundamentale, oamenii neputîndu-și realiza pe deplin potențialitățile în lipsa societății.

Augustin deosebește două „cetăți": o „Cetate terestră", formată de totalitatea oamenilor legați între ei prin iubirea lor comună față de lucrurile temporale, caracterizați prin egoism, și „Cetatea lui Dumnezeu", alcătuită din totalitatea oamenilor altruiști, uniți între ei prin iubirea comună față de divinitate. Principial, aceste două cetăți se exclud; ele nu pot coincide niciodată, dar pot coexista. Mai mult încă, în viziunea lui Augustin asupra filosofiei istoriei, cetatea lui Dumnezeu se dezvoltă din însăși cetatea terestră. Procesul istoric al dezvoltării umanității se desfășoară, după Augustin, în trei etape: anterior legii, în lege, în grație. În această viziune a dezvoltării istorice, rolul statului, practic sinonim pentru Augustin cu imperiul roman al epocii sale, este numai cel de a asigura ordinea și bunăstarea necesare ambelor cetăți.

„Augustinismul", care — în evoluția ulterioară a filosofiei — reflectă, sub diferite aspecte, gîndirea filosofică și teologică a lui Augustin, uneori modificînd-o, a stăpînit scolastica occidentală pînă la apariția tomismului și a unui nou aristotelism.

Influența gîndirii augustiniene, a cărei tradiție a fost preluată în primul rînd de ordinul călugărilor franciscani, poate fi identificată, de exemplu, la Anselm de Canterbury, a cărui maximă *Credo ut intelligam* exprimă cu pregnanță, așa cum am mai arătat, relația dintre credință și înțelegere în concepția augustiniană. Pe de altă parte, relația dintre filosofie și teologie este rezolvată în spirit augustinian la Bonaventura, potrivit căruia atît știința, cît și filosofia trebuie să fie subordonate religiei, precum și la Roger Bacon, în pofida luptei acestuia împotriva tomismului și realismului scolastic. Elemente de gîndire augustiniană pot fi identificate de asemenea, în cursul istoriei

filosofiei, la gînditori și scriitori cum sînt Luther, Campanella, Bossuet, Pascal, Leibniz și chiar pînă în prima jumătate a secolului al XX-lea în filosofia imanenței, a lui Maurice Blondel.

Principalele scrieri ale lui Augustin sînt:

— înaintea încreștinării sale:

Contra Academicos (Contra scepticilor din școala lui Academos)
De beata vita (Despre viața fericită)
De ordine (Despre ordine)
De quantitate animae (Despre cantitatea sufletului)
Soliloquia (Solilocvii)
De imortalitate animae (Despre nemurirea sufletului)

— după încreștinarea sa:

De genesi contra manicheos (Despre geneză contra manichecnilor)
De magistro (Despre învățător)
De vera religione (Despre adevărata religie)
De trinitate (Despre treime)
De doctrina christiana (Despre învățătura creștină)
De civitate Dei (Despre cetatea lui Dumnezeu)
Confessiones (Confesiuni)
Retractiones (Retractări)

SOLILOCVII [1]

I.1 Augustin: Ne-am întrerupt munca destul de mult timp, iar iubirea este nerăbdătoare și varsă lacrimi fără încetare, pînă cînd ajunge să posede ceea ce iubește: să pornim deci și să începem a doua carte a noastră.

---

[1] Termenul *solilocviu* este un termen nou folosit de Augustin (cf. II. VII, 14). Îi plăcea să discute cu el însuși Augustin cu Augustin, „căci nu există un mijloc mai bun de a căuta adevărul decît prin întrebări și răspunsuri". Aici Augustin își ia drept interlocutor în dialogul său, de fapt un limbaj interior, propria sa rațiune, care îi dezvăluie progresiv adevărurile pe care le caută.

Raţiunea: Să o începem.

A.: Să credem că Dumnezeu ne va ajuta.

R.: Să credem, dacă ne stă în putere.

A.: Puterea noastră este Dumnezeu însuşi.

R.: Roagă-te, deci, cît poţi mai scurt şi mai desăvîrşit.

A.: Doamne, tu care eşti întotdeauna acelaşi, fă-mă să mă cunosc, fă-mă să te cunosc! Mi-am sfîrşit rugăciunea.

R.: Tu, cel care vrei să te cunoşti, ştii că exişti?

A.: Ştiu.

R.: De unde ştii?

A.: Nu ştiu.

R.: Ştii că eşti simplu sau compus?

A.: Nu ştiu.

R.: Ştii că te mişti?

A.: Nu ştiu.

R.: Ştii că gîndeşti?

A.: Ştiu.

R.: Este deci adevărat că gîndeşti?

A.: Este adevărat.

R.: Ştii că eşti nemuritor?

A.: Nu ştiu.

R.: Dintre toate lucrurile pe care mărturiseşti că nu le cunoşti, pe care doreşti să-l ştii mai întîi de toate?

A.: Dacă sînt nemuritor.

R.: Îţi place deci să trăieşti?

A.: Recunosc.

R.: Aşadar, dacă vei afla că eşti nemuritor, vei fi mulţumit?

A.: Va fi mult, fără îndoială, dar încă prea puţin pentru mine.

R.: Acest puţin nu-ţi va face totuşi mare plăcere?

A.: Imensă.

R.: Nu vei mai plînge niciodată?

A.: Niciodată.

R.: Dar dacă vom afla că viața este astfel, încît în cursul ei nu poți cunoaște nimic mai mult decît știi și pînă acum, vei pune capăt lacrimilor tale?

A.: Dimpotrivă, voi vărsa la fel lacrimi, pentru ca ea să înceteze.

R.: Așadar nu iubești viața pentru ea însăși, ci pentru a ști.

A.: Accept această concluzie.

R.: Și dacă faptul de a ști te va face nefericit?

A.: Nu cred că acest lucru este cu putință, în nici un fel. Dacă ar fi așa, nimeni nu ar putea fi fericit; acum, într-adevăr, singura sursă a nefericirii mele este necunoașterea lucrurilor. Dar dacă știința lucrurilor te face nenorocit, nefericirea noastră este veșnică.

DESPRE ORDINE

IV.11 Acum, spuse Licențiu, întreabă-mă, rogu-te, poate voi putea lămuri eu însumi și cu ajutorul tău problema atît de grea care se ivește. Răspunde-mi mai întîi, spusei eu, întrebării de unde izvorăște părerea ta că această apă curge nu datorită întîmplării, ci ordinii? Căci faptul că ea curge prin uluci de lemn și este adusă pînă la noi ca s-o folosim, poate fi atribuit ordinii. Oamenii, folosindu-și rațiunea, au făcut ca același șuvoi să le servească, în același timp, și la băut și la spălat, ceea ce rezultă din însăși natura lucrurilor. Dar faptul că frunzele de care vorbești au căzut astfel, încît au produs fenomenul care ne umple de uimire, cărei ordini să-l atribuim mai degrabă decît hazardului? Ca și cum, spuse el, cel care vede limpede că nimic nu se poate întîmpla fără o cauză ar putea socoti că aceste frunze ar fi trebuit sau ar fi putut să cadă altfel decît au făcut-o. Dar cum? Vrei să calculezi poziția arborilor și a crengilor și chiar greutatea pe care natura a dat-o frunzelor? Mișcarea aerului care le-a făcut să zboare, sau mica rezistență care le îngăduie să co-

boare, feluritele lor moduri de a cădea, potrivit greutății și formei frunzelor, precum și datorită unor cauze nenumărate și obscure, toate acestea cum să le cercetezi? Toate aceste lucruri scapă simțurilor noastre, le scapă cu desăvîrșire: totuși există un lucru care este suficient pentru problema aflată în discuție și care, nu știu cum, nu este ascuns spiritului și anume faptul că nimic nu se face fără cauză. Într-adevăr, un pisălog care iscodește fără încetare ar putea întreba de ce arborii au fost plantați aici. Aș răspunde că oamenii au folosit fertilitatea solului. Dar dacă arborii aceștia sînt sterpi și au crescut la întîmplare? Și aici voi răspunde că știința noastră este prea limitată, căci natura care a dat naștere acestor arbori nu acționează la întîmplare. Ce să mai spun? Ori mi se va arăta că există lucruri care se fac fără cauză, ori vei admite că nimic nu are loc decît în virtutea unei ordini de cauze certe.

DESPRE LIBERUL ARBITRU

XVII.47 Evodius: Totuși aș vrea să știu, dacă se poate, de ce nu păcătuiește acea natură despre care Dumnezeu a prevăzut că nu va păcătui, și de ce păcătuiește aceea despre care Dumnezeu a prevăzut că va păcătui. Căci nu socotesc că prestiința divină obligă pe cea din urmă să păcătuiască și pe cea dintîi să nu păcătuiască. Cu toate acestea, dacă nu ar exista nici o cauză, nu ar exista la creaturile raționale o asemenea separație încît unul nu păcătuiește niciodată, altul stăruie în păcat, iar un al treilea, păstrînd într-un fel o cale de mijloc, uneori săvîrșește păcatul, iar alte ori se îndreaptă spre fapta cea bună. Ce cauză separă între ele aceste trei grupuri?

Dar să nu-mi răspunzi: Voința; căci eu caut cauza voinței înseși. Într-adevăr, nu fără cauză unul nu vrea să păcătuiască niciodată, altul nu vrea niciodată să se abțină de la

păcat, iar un al treilea, cînd vrea, cînd nu vrea, deşi toţi au aceeaşi natură. Un singur lucru mi se pare că-l sesizez bine şi anume că această împărţire în trei grupe de voinţă la creaturile raţionale nu poate fi lipsită de cauză; dar nu ştiu care este ea.

48 Augustin: Dar voinţa fiind cauza păcatului şi tu căutînd cauza acestei voinţe, dacă aş putea-o găsi, n-ai continua oare să cauţi cauza acestei cauze odată găsite? Şi unde ne-am opri în cercetare, unde ar fi sfîrşitul cercetării şi al discuţiei, căci, oricum, nu poţi căuta nimic dincolo de rădăcină? Fereşte-te, într-adevăr, să crezi că s-ar fi putut spune ceva mai adevărat decît cuvîntul: „La rădăcina tuturor relelor se află avariţia" (I *Tim.*, VI, 10), adică vrerea de a avea mai mult decît este îndestulător.

Or îndestulător este ceea ce pretinde orice natură potrivit genului ei pentru conservarea sa. Căci avariţia, numită în greceşte φιλαργεφία, iubirea de arginţi, nu se spune numai în legătură cu arginţii şi cu moneda, cărora le datoreşte în primul rînd numele, căci la cei vechi moneda era făcută de cele mai multe ori din argint sau din aliaj de argint; ci ea trebuie înţeleasă ca referindu-se la orice lucru dorit peste măsură, pretutindeni, în fine, unde se doreşte mai mult decît este necesar. Această avariaţie este lăcomia, iar această voinţă este imorală. Deci voinţa imorală este sursa tuturor relelor.

Dacă această voinţă ar fi conformă cu natura, ea ar conserva fără îndoială natura şi nu i-ar fi vătămătoare, prin urmare nu ar fi imorală. De unde rezultă că rădăcina tuturor relelor nu este conformă naturii; şi aceasta ajunge pentru a-i respinge pe toţi cei care vor să acuze naturile.

În ceea ce te priveşte, dacă vrei să cauţi cauza acestei rădăcini, cum ar fi ea rădăcina tuturor relelor? Această rădăcină ar fi într-adevăr cauza despre care este vorba, şi, ea fiind odată găsită, cum ţi-am spus şi mai înainte, tu i-ai căuta în continuare cauza şi cercetările tale nu ar avea nici o limită.

49 A.: Dar, în fine, care ar putea fi cauza voinței anterioară acesteia? Fie este și ea o voință și nu ieșim din această rădăcină a voinței, fie nu este o voință și nu conține nici un păcat. Prin urmare, sau voința însăși este cauza primă a păcatului, sau această primă cauză nu este un păcat. Dar nu avem dreptul să imputăm păcatul altei persoane decît păcătosului. Nu avem deci dreptul să-l imputăm nimănui în afara celui care îl vrea: nu știu de ce vrei să cauți altceva.

Mai mult încă, oricare ar fi cauza acestei voințe, ea este fie justă, fie injustă. Dacă este justă, oricine i se va fi supus, nu păcătuiește; dacă este injustă nu ai decît să nu i te supui și nu vei păcătui.

XVIII.50 A.: Ori poate o cauză violentă îl silește pe cel ce nu vrea? Trebuie oare să repetăm de atîtea ori aceleași lucruri? Amintește-ți tot ce-am spus mai sus despre păcat și despre voința liberă. Dar dacă îți este greu să încredințezi totul memoriei tale, reține pe scurt următoarele: oricare ar fi această cauză a voinței, dacă nu poți să-i reziști, îi cedezi fără să păcătuiești; dacă poți, nu-i ceda, și nu vei păcătui.

Dar nu te poate oare induce în eroare cînd nu bagi de seamă? Trebuie, prin urmare, să ai grijă să nu fii înșelat. Dar poate viclenia ei este atît de mare, încît nu te poți feri în nici un fel? Dacă este așa, nu este nici un păcat. Căci cine ar păcătui într-un domeniu în care nu te poți feri în nici un fel? Dar păcatul există: deci te poți feri de el.

DESPRE MĂRIMEA SUFLETULUI

XII.21 Augustin: Acum cînd cunoști, dacă nu greșesc, lungimea, lățimea și înălțimea, spune-mi dacă primele două de mai sus pot lipsi acolo unde adîncimea există.

Evodius: Fără lungime nu poate exista înălțime, dar înălțimea poate exista fără lățime.

A.: Revino deci la ideea ta despre lățime, reprezintă-ți-o ca fiind alungită pe pământ, ridic-o pe oricare dintre laturi, ca și cînd ai vrea să o treci prin crăpătura unde se întîlnesc două uși închise. Înțelegi unde vreau să ajung?

E.: Înțeleg cuvintele pe care le rostești, dar poate nu încă ce urmărești.

A.: Să-mi răspunzi dacă lățimea, astfel ridicată, s-a transformat în înălțime, dacă a pierdut înfățișarea și trăsăturile caracteristice ale lățimii, sau dacă rămîne lățime, cu toate că este așezată în acest fel.

E.: Mi se pare că a devenit înălțime.

A.: Îți amintești, rogu-te, cum am definit înălțimea?

E.: Îmi amintesc foarte bine și mă rușinez de răspunsul meu. Căci lățimea, chiar ridicată astfel, nu permite împărțirea în sensul lungimii de sus în jos: de aceea nu ne putem închipui în ea părți interioare, deși ne putem imagina un centru și extreme. Dar, potrivit definiției înălțimii pe care am dat-o mai înainte, așa cum mi-ai reamintit-o acum, nu există înălțime acolo unde nu ne putem imagina nimic în interior.

A.: Bine spus, și aceasta urmăream să-ți amintești. Dar vreau să-mi spui dacă preferi adevărul neadevărului.

E.: Să te îndoiești, ar fi o nerozie nemaiauzită.

A.: Răspunde-mi, deci, rogu-te, este oare o linie adevărată cea care poate fi împărțită în sensul lungimii; sau un adevărat semn cel care poate fi împărțit; sau o adevărată lățime cea care, ridicată așa cum am spus, permite o împărțire în sensul lungimii de sus în jos?

E.: Cîtuși de puțin.

XIII.22 A.: Ori, ai văzut tu vreodată, cu ochii tăi aceștia trupești un astfel de punct, o astfel de linie, o astfel de lățime?

E.: Niciodată. Toate aceste lucruri nu sînt în nici un fel corporale.

A.: Dar dacă lucrurile corporale sînt percepute datorită unui fel de ciudată înrudire, de către ochii trupului, nu este oare necesar ca spiritul, datorită căruia vedem aceste lucruri necorporale, să nu fie nici corporal, nici corp. Sau eşti de altă părere?

E.: Mergi mai departe, admit că sufletul nu este un corp, nici ceva corporal; dar ce este el, în cele din urmă, lămureşte-mă.

A.: Vezi mai întîi dacă s-a stabilit că sufletul este lipsit de orice cantitate care poate fi măsurată, căci despre aceasta este vorba acum: mă mir că ai uitat că, în discuţia noastră de mai înainte, am cercetat ce este sufletul. Adu-ţi aminte că ai întrebat, în primul rînd, de unde vine; întrebare pe care am analizat-o sub două aspecte, pe de o parte, am cercetat ce regiune îi este proprie, pe de altă parte, dacă este alcătuit din pămînt, din foc sau din alt element, din toate acestea sau numai din unele dintre ele. În această discuţie am căzut de acord că punerea unei asemenea probleme este tot atît de lipsită de noimă ca şi întrebarea de unde vine pămîntul şi fiecare element în parte. Trebuie să înţelegem că sufletul, deşi creat de Dumnezeu, posedă o anumită substanţă, care nu este nici pămînt, nici foc, nici aer, nici apă; în afară de cazul că admitem că Dumnezeu n-a hărăzit pămîntului să nu fie decît pămînt şi sufletului să nu fie decît suflet. Dar dacă vrei o definiţie a sufletului şi întrebi ce este sufletul, îmi este uşor să-ţi răspund. Mi se pare că sufletul este o substanţă înzestrată cu raţiune şi capabilă să conducă un corp.

CAPITOLUL XIV

... Ce este într-adevăr timpul? Cine l-ar putea explica ușor și pe scurt? Cine ar putea să-l cuprindă în gîndire și să-și exprime în cuvinte gîndul său despre el? Ce altceva este însă mai familiar și mai cunoscut, cînd vorbim despre el, decît timpul? Cînd vorbim despre timp înțelegem fără îndoială ce spunem, la fel cum se întîmplă cînd îl auzim pe altul vorbind despre timp.

Ce este deci timpul? Dacă nimeni nu mă întreabă, știu; dacă întrebat fiind, încerc să-l explic, nu știu; totuși, susțin cu îndrăzneală că dacă nimic nu ar trece, nu ar fi un timp trecut, dacă nimic nu s-ar întîmpla, nu ar fi timp viitor, dacă nimic nu ar fi, nu ar fi timp prezent.

Cum sînt, deci, aceste două timpuri, trecutul și viitorul, de vreme ce trecutul nu mai este, iar viitorul nu este încă? Cît privește prezentul, dacă acesta ar fi întotdeauna prezent și nu ar trece în trecut, el nu ar fi timp, ci eternitate. Așadar, dacă prezentul, pentru a fi timp, trebuie să treacă în trecut, cum putem spune că el este, el care nu poate fi decît încetînd să fie, astfel că nu sîntem îndreptățiți să spunem că timpul este, decît pentru că el tinde să nu fie?

CAPITOLUL XV

Totuși vorbim despre un timp lung, despre un timp scurt, și nu o spunem decît despre trecut și despre viitor. Numim timp trecut lung cei o sută de ani scurși înaintea momentului în care vorbim, și viitor lung cei o sută de ani care vor urma; și numim, cred, trecut scurt cele zece zile înaintea acestui moment, și viitor scurt cele zece zile de după el. Dar cum poate fi lung sau scurt ceea ce nu există? Căci

trecutul nu mai este, iar viitorul nu este încă. De aceea, să nu mai spunem: trecutul este lung, ci trecutul a fost lung, iar despre viitor: va fi lung.

Doamne, tu care esti lumina mea, oare nu-şi rîde adevărul tău şi aici de oameni? Căci acest timp trecut a fost lung după ce a fost sau pe cînd era încă prezent? El putea fi lung atîta vreme cît există ceva ce putea fi lung; dar odată trecut el numai exista, aşadar nu putea fi lung, căci nu mai era în nici un fel.

Aşadar, să nu spunem: timpul trecut a fost lung; căci nu găsim în el nimic ce poate fi lung, de vreme ce, odată trecut, el nu mai este, ci să spunem: „timpul prezent a fost lung", căci el era lung cînd era prezent. El nu trecuse încă şi nu încetase să fie, şi era ceva ce putea fi lung; dar după ce a trecut a încetat totodată de a fi lung, căci a încetat să fie.

Să vedem, deci, o suflete al omului, dacă un timp prezent poate fi lung: căci ţi-a fost dat să-l percepi şi să-i măsori momentele. Ce îmi vei răspunde?

Sînt cei o sută de ani prezenţi un timp lung? Vezi, mai întîi, dacă o sută de ani pot fi prezenţi. Dacă primul an este în curs, anul este prezent dar ceilalţi nouăzeci şi nouă sînt încă viitori, şi deci nu sînt încă: dacă însă este vorba de al doilea, un an este deja trecut, al doilea este prezent, iar toţi ceilalţi sînt viitori. În această perioadă de o sută de ani, oricare ar fi anul pe care îl presupunem prezent, toţi cei dinaintea lui vor fi trecuţi, toţi cei care îi urmează vor fi viitori. Aşadar cei o sută de ani n-au putut fi prezenţi deodată.

Vezi acum dacă cel puţin anul ce se scurge este prezent. Dacă prima lună este cea care se scurge, celelalte sînt viitoare; dacă este a doua, prima a trecut, iar celelalte nu sînt încă. Aşadar, un an în curs nu este în întregime prezent, iar dacă nu este în întregime prezent, anul nu este prezent. Căci un an sînt douăsprezece luni, şi despre oricare dintre

ele ar fi vorba, singura lună prezentă este luna în curs, celelalte sînt fie trecute, fie viitoare. Şi chiar luna în curs nu este prezentă, ci numai o zi; dacă este prima zi, toate celelalte sînt viitoare, dacă este ultima, toate celelalte sînt trecute, dacă este între ele, ea se află între zilele trecute şi cele viitoare.

Iată, deci, timpul prezent, singurul pe care-l putem numi lung, redus la spaţiul de-abia al unei singure zile. Dar să examinăm această zi însăşi, deoarece nici ea nu este în întregime prezentă. Ea este alcătuită în total din douăzeci şi patru de ore de zi şi de noapte, faţă de prima dintre ore, toate celelalte sînt viitoare, faţă de ultima, toate celelalte sînt trecute, fiecare dintre cele intermediare are în urma ei ore trecute, iar înaintea ei ore viitoare. Dar chiar această oră se scurge prin fragmente fugitive: tot ce şi-a luat zborul din ea este trecut, tot ce-i rămîne este viitor. Dacă concepem un timp astfel încît să nu poată fi împărţit în momente oricît de mici, numai un asemenea timp l-am putea numi prezent; şi acest punct zboară atît de repede de la viitor la trecut, încît nu cuprinde nici o mărime. Căci dacă ar avea o mărime, s-ar împărţi în trecut şi în viitor: dar prezentul nu are nici o dimensiune.

Unde este deci timpul pe care îl putem numi lung? Să fie viitorul? Dar noi nu spunem: este lung, căci el nu există încă spre a putea fi lung, ci spunem: va fi lung. Dar cînd va fi el astfel? Dacă acum el este încă în viitor, nu are cum fi lung: nefiind încă, nu poate fi lung: dacă nu urmează să fie lung decît în clipa în care, ivindu-se din viitor, care nu este încă, a început să existe şi a devenit prezent, astfel încît să poată fi ceva ce poate fi lung, timpul prezent ne strigă cu cuvintele de mai sus că nu poate fi lung.

CAPITOLUL XVI

Şi totuşi, Doamne, simţim intervalele de timp şi le comparăm între ele şi spunem că unele sînt mai lungi, iar altele mai scurte. De asemenea măsurăm cu cît cutare timp este mai lung sau mai scurt decît altul şi spunem că unul este dublu sau triplul celuilalt, că unul este simplu sau că acesta şi acela sînt la fel de mari. Dar ceea ce măsurăm este timpul care trece, prin conştiinţa pe care o avem despre el; cît despre trecutul care nu mai este şi despre viitorul care nu este încă, cine le poate măsura, cel mult dacă s-ar susţine că se poate măsura ceea ce nu este? Astfel cînd timpul trece, el poate fi perceput prin conştiinţă şi măsurat. Dar cînd a trecut, nu este măsurabil, căci nu mai este.

CAPITOLUL XVII

Cercetez, Părinte, nu afirm: ajută-mă, Doamne, şi îndrumă-mă.

Cine ar îndrăzni să-mi spună că nu sînt trei timpuri, aşa cum am învăţat în copilărie şi aşa cum îi învăţăm pe copii, trecutul, prezentul şi viitorul, şi că numai prezentul există, căci celelalte două nu sînt? Ori există şi ele, dar prezentul se iveşte din vreun loc tainic, cînd din viitor devine prezent, iar trecutul se retrage şi el în vreun loc secret, cînd din prezent devine trecut? Căci unde au văzut viitorul cei care l-au prezis, dacă viitorul nu există încă? Căci nu poţi vedea ceea ce nu există. Iar cei care povestesc trecutul nu ar spune adevărul, dacă n-ar vedea acest trecut în spirit: căci dacă trecutul nu ar avea nici o existenţă, ar fi cu neputinţă să-l vezi. Aşadar atît viitorul, cît şi trecutul, există.

CAPITOLUL XVIII

Îngăduie-mi, Doamne, să-mi lărgesc cercetările. Tu care eşti nădejdea mea, fă ca strădania mea să nu fie turburată.

Dacă viitorul și trecutul există, vreau să știu unde se află ele. Dacă nu o pot face încă, știu totuși că oriunde s-ar afla, ele nu sînt în acel loc nici ca viitor, nici ca trecut, ci ca prezent. Căci, dacă viitorul se află acolo ca viitor, el nu există încă, iar dacă trecutul se află acolo ca trecut, el nu mai există. Așadar oriunde ar fi, oricare ar fi, ele nu sînt decît ca prezente. Cînd povestim evenimente trecute adevărate, din memoria noastră nu se ivesc lucrurile însăși, care au încetat să existe, ci termeni concepuți din imaginile lor, care trecînd prin simțurile noastre au fixat un fel de amprente în spiritul nostru. Copilăria mea, de exemplu care nu mai este, este într-un trecut dispărut și el, dar cînd mi-o reamintesc și o povestesc imaginea ei o văd în prezent, căci această imagine este încă în memoria mea.

Mărturisesc, Doamne, că nu știu dacă prezicerea viitorului se face în același fel și dacă evenimentele care nu există încă sînt reprezentate dinainte în spiritul nostru prin imagini existente. Dar ceea ce știu este că premedităm acțiunile noastre viitoare, că această premeditare aparține prezentului în timp ce acțiunea plănuită nu este încă, fiind viitoare; după ce vom fi întreprins-o și vom fi început să înfăptuim ceea ce am plănuit, acțiunea va exista pentru că atunci ea nu va mai fi viitoare, ci prezentă.

Oricum s-ar produce acest misterios presentiment al viitorului, nu poți să vezi decît ceea ce este. Dar ceea ce este nu este viitor, ci prezent. Cînd spunem că vedem viitorul, nu vedem evenimentele ele însele, care nu sînt, adică sînt viitoare, ci cauzele lor sau poate semnele care le vestesc și care, atît unele, cît și celelalte există deja: ele nu sînt viitoare, ci prezente pentru cei ce le văd, și datorită lor spiritul poate concepe viitorul și-l poate prezice. Aceste concepții există deja și cei ce prevestesc viitorul le văd prezente în ei înșiși.

Aș vrea să mă refer la un exemplu ales printre atîtea altele.

Privesc zorile: vestesc soarele gata să răsară. Ceea ce văd în fața ochilor mei este prezent, ceea ce vestesc este

viitor: nu soarele viitor care este deja, ci răsăritul său care nu este încă: totuşi, dacă nu aş avea imaginea mentală a acestui răsărit, ca tocmai în clipa în care vorbesc, mi-ar fi cu neputinţă să-l prezic. Dar zorile pe care le observ pe bolta cerească nu sînt răsăritul soarelui deşi îl precedă, precum nici imaginea aflată în spiritul meu nu este acest răsărit: numai cele două sînt prezente, astfel încît pot să spun dinainte cele ce vor urma.

Aşadar, viitorul nu este încă şi dacă nu este încă, el nu există, şi dacă nu există nu poate fi văzut în nici un fel, dar poate fi prevestit după semnele prezente care sînt deja şi se văd.

CAPITOLUL XX

Ceea ce îmi apare acum limpede şi cu evidenţă este că nici viitorul, nici trecutul nu există şi că nu poţi spune în termeni proprii: sînt trei timpuri, trecutul, prezentul şi viitorul, ci este poate mai potrivit să spun: sînt trei timpuri: prezentul trecutului, prezentul prezentului şi prezentul viitorului. Căci aceste trei feluri de timp există în spiritul nostru şi nu le văd nicăieri altundeva, prezentul trecutului este memoria, prezentul prezentului este intuiţia directă, prezentul viitorului este aşteptarea. Dacă îmi este îngăduit să spun astfel, văd şi mărturisesc că sînt trei timpuri, sînt trei.

Să se spună deci: sînt trei timpuri, trecutul, prezentul şi viitorul, aşa cum vrea un obicei abuziv; să se spună. Nu-mi pasă, nici nu contrazic, nici nu blamez pe nimeni, dacă înţelegem bine ceea ce spunem şi nu credem că viitorul există de pe acum, că trecutul există încă. Un limbaj alcătuit din termenii proprii este un lucru rar, adesea vorbim fără proprietate, dar se înţelege ce spunem.

Am auzit un învățat spunînd că timpul este mișcarea soarelui, a lunii și a aștrilor, și nu sînt de părerea lui. De ce, dacă este așa, timpul nu ar fi mai degrabă mișcarea tuturor aștrilor? Dacă aștrii cerului s-ar opri și roata olarului ar continua să se învîrtească, oare n-ar mai fi timp ca să-i măsurăm rotirile, îngăduindu-ne să spunem că ele se îndeplinesc în intervale egale, sau uneori mai încet, alteori mai repede, că unele rotiri durează mai mult altele mai puțin? Și spunînd acestea, nu am vorbi oare în timp, nu ar mai fi în cuvintele noastre unele silabe lungi, altele scurte, pentru că unele răsună mai mult timp iar altele mai puțin?

Doamne, fă oamenii să vadă, cu ajutorul unui exemplu fără prea mare însemnătate, ce posedă în comun lucrurile cele mici și cele mari. Există aștri, făclii cerești, „semne ale anotimpurilor, ale zilelor, ale anilor". Sînt într-adevăr, și nu eu voi susține că rotirea acestei rotițe de lemn alcătuiește ziua, dar nici cel ce-a spus cuvintele de mai sus nu poate pretinde că rotirea rotiței nu este timp.

În ce mă privește, eu doresc să cunosc esența, natura timpului, care ne servește la măsurarea mișcării corpurilor și ne îndreptățește să spunem de exemplu, că o mișcare durează de două ori mai mult decît alta. Ceea ce numim o zi nu este numai timpul în care soarele se află deasupra pămîntului și care deosebește ziua de noapte, ci întregul circuit pe care îl face de la răsărit la răsărit și care ne îngăduie să spunem „au trecut atîtea zile", înțelegînd prin aceasta și nopțile, care nu sînt socotite aparte, astfel încît, dat fiind că ziua se împlinește prin mișcarea soarelui și prin circuitul pe care îl străbate acesta de la răsărit la răsărit, mă întreb dacă mișcarea însăși este ziua, sau timpul cît durează mișcarea, ori amîndouă împreună.

În prima ipoteză, adică dacă mișcarea soarelui ar fi ziua, am avea o zi chiar dacă soarele și-ar împlini cursul într-o oră. În a doua ipoteză, nu ar mai fi zi, dacă între un răsărit

de soare și următorul răsărit nu s-ar scurge decît scurtul spațiu de timp al unei ore și soarele ar trebui să-și îndeplinească circuitul de douăzeci și patru de ori pentru a întregi o zi. Dacă vom spune că mișcarea soarelui și durata acestei mișcări fac ziua împreună, atunci nu s-ar putea vorbi de zi, nici dacă soarele și-ar împlini circuitul într-o oră, și nici dacă soarele, oprindu-și mersul, s-ar scurge un timp egal cu cel care îi este necesar în mod obișnuit pentru a-și termina drumul, de la o dimineață la alta.

Astfel fiind, eu nu voi cerceta ce este ceea ce numim zi, ci ce este timpul, care ne servește la măsurarea cursului soarelui. Folosind această măsură am spune că soarele și-a împlinit circuitul în jumătate din timpul obișnuit, dacă l-ar fi străbătut într-un spațiu de timp corespunzînd cu douăsprezece ore, și, comparînd aceste două durate, am spune că una este simplă, iar cealaltă dublă, cînd soarele ar folosi uneori acest timp simplu, alteori timpul dublu pentru a face drumul de la răsărit la răsărit.

Așadar, nimeni să nu-mi spună că mișcarea corpurilor cerești constituie timpul. Cînd rugăciunea unui om a oprit soarele pentru ca să se desăvîrșească victoria, soarele stătea, dar timpul se scurgea; căci bătălia a fost dusă la bun sfîrșit în timpul care îi era necesar.

Văd deci că timpul este un fel de depășire. Dar văd? Ori doar mi se pare că văd? Tu îmi vei dezvălui acest lucru, o lumină, o adevăr.

CAPITOLUL XXIV

Îmi poruncești oare să aprob pe cel ce ar spune că timpul este mișcarea unui corp? Nu, nu-mi poruncești. Înțeleg că nu există nici un corp care să nu se miște în timp: tu o spui. Dar nu înțeleg că mișcarea unui corp ar fi chiar timpul: și nu tu spui acest lucru. Cînd un corp se mișcă, timpul îmi servește ca să măsor durata mișcării sale de la început la sfîrșit. Dacă nu-i văd începutul, și corpul își continuă miș-

carea fără să văd cînd se oprește, nu am cînd s-o măsor, decît poate dacă țin seama de momentul în care încep să văd corpul mișcîndu-se și pînă în clipa cînd nu-l mai văd. Dacă-l văd un timp îndelungat, pot spune numai că durata mișcării sale este lungă, dar nu pot spune cît este, căci noi nu precizăm valoarea unei durate decît prin comparație. Spunem, de exemplu: „cutare a durat tot atît cît cutare" sau „cutare durată este dublă față de cutare durată" și alte expresii de același fel. Dacă am putea nota punctul din spațiu de unde pleacă un corp în mișcare și punctul său de sosire, sau părțile sale, dacă se mișcă ca pe un cerc, am putea spune cît timp a durat mișcarea corpului sau a părților sale de la un punct la altul.

Astfel, mișcarea unui corp fiind altceva decît măsura duratei sale, cine nu vede căruia dintre aceste lucruri trebuie să i se dea numele de timp? Un corp se mișcă uneori mai repede sau mai încet, alteori stă, și timpul ne permite să-i măsurăm nu numai mișcarea ci și repaosul și să spunem: „a stat în repaos tot atît cît a fost și în mișcare", sau: „a stat în repaos de două ori, de trei ori mai mult decît a fost în mișcare", sau orice altă determinare, fie exactă, fie, cum se spune de obicei, aproximativă.

Deci timpul nu este mișcarea corpurilor.

CAPITOLUL XXVI

Nu-ți face oare sufletul meu o mărturisire sinceră, cînd spune că pot măsura timpul? Astfel, Doamne Dumnezeul meu, eu îl măsor și nu știu ce măsor. Măsor mișcarea corpurilor cu ajutorul timpului. Dar nu pot măsura însuși timpul? Măsor oare mișcarea unui corp, durata sa, timpul care îi trebuie pentru a ajunge dintr-un loc în altul, dacă nu aș măsura timpul în care se îndeplinește această mișcare?

Dar timpul însuși cu ce îl măsor? Măsurăm un timp mai lung cu un timp mai scurt, tot așa cum măsurăm o

grindă cu un cot? Se vede ușor că măsurăm durata unei silabe lungi prin durata unei silabe scurte, cînd spunem că cea dintîi este dublul celei din urmă. În același fel măsurăm lungimea poeziilor prin numărul de versuri, lungimea versurilor prin numărul picioarelor, lungimea picioarelor prin numărul silabelor, durata silabelor lungi prin cea a celor scurte și nu facem această socoteală pe pagini, — căci dacă am face-o ar însemna să măsurăm spațiul și nu timpul —, ci pe măsură ce le rostim și zicem: „iată o poezie lungă, căci se compune din atîtea versuri; aceste versuri sînt lungi căci sînt alcătuite din atîtea picioare; aceste picioare sînt lungi, căci cuprind atîtea silabe; această silabă este lungă, deoarece este dublă față de una scurtă".

Dar nici în acest fel nu obținem o măsură exactă a timpului, căci se poate ca un vers mai scurt, dacă este rostit mai încet, să se audă mai mult timp decît un vers mai lung, dar rostit mai repede. La fel în cazul unui poem, al unui picior, al unei silabe.

Pentru mine concluzia este, deci, că timpul nu este decît o depășire: dar a cărui lucru nu știu, poate a însuși sufletului. Căci ce măsor, Doamne Dumnezeule, cînd spun, nu tocmai exact: „cutare durată este mai lungă decît cutare", sau chiar cu exactitate: „această durată este dublul celeilalte"? Măsor timpul, o știu; dar nu măsor viitorul, care nu este încă, nu măsor prezentul, pentru că nu are întindere, nu măsor trecutul, căci trecutul nu mai există. Așadar, ce măsor? Oare timpul care tocmai trece și nu timpul care a trecut? De altfel chiar așa ți-am mai și spus.

CAPITOLUL XXVII

...„*Deus creator omnium*": acest vers are opt silabe alternante, lungi și scurte: cele patru scurte, prima, a treia, a cincea și a șaptea sînt simple față de cele patru lungi, a doua, a patra, a șasea și a opta. Fiecare silabă lungă are o

durată dublă în comparație cu fiecare silabă scurtă; le rostesc și afirm acest lucru care se sprijină pe mărturia evidentă a simțurilor mele. În măsura în care această mărturie este demnă de încredere, măsor o silabă lungă prin una scurtă și constat că cea lungă o cuprinde pe cea scurtă de două ori. Dar cum o silabă nu se aude decît după alta, dacă cea scurtă răsună mai întîi, și cea lungă o urmează, cum am putea-o reține pe cea scurtă și în ce fel aș putea-o aplica celei lungi pentru a o măsura și a găsi că aceasta din urmă o cuprinde de două ori pe cea dintîi, de vreme ce silaba lungă nu începe să vibreze decît după ce silaba scurtă a încetat să o facă? Iar pe cea lungă nu o pot măsura atît timp cît este prezentă, pentru că nu-mi este cu putință să o măsor decît după ce a încetat să mai răsune? Dar pentru ea încetarea înseamnă dispariție.

Așadar, ce măsor? Unde este cea scurtă, cu care măsor? Unde este cea lungă, pe care o măsor? Amîndouă au răsunat, și-au luat zborul, au trecut, acum nu mai sînt; și eu răspund cu certitudine, în măsura în care poți să te încrezi într-un simț exercitat, că în mod evident una are o durată simplă, iar cealaltă dublă. Totuși, n-aș putea-o face deoarece ele sînt acum trecute și sfîrșite. Deci, nu pe ele le măsor, ci altceva care rămîne întipărit în memoria mea.

În tine, suflete al meu, măsor eu timpul. Nu face obiecții: este un fapt; nu-mi vorbi despre mulțimea fără număr a impresiilor tale. În tine, zic, măsor timpul. Impresia pe care o produc în tine lucrurile care trec rămîne și după ce ele au trecut, pe aceasta o măsor, pe ea care este prezentă, și nu lucrurile care i-au dat naștere și care au trecut; pe ea o măsor cînd măsor timpul. Deci, fie acest lucru este timpul, ori eu nu-l măsor. [...].

Dar cum poate viitorul, care nu este încă, să se micșoreze și să se consume, și în ce fel poate trecutul, care nu mai este, să crească, dacă nu s-ar îndeplini în spirit, autorul acestor transformări, trei acte? Spiritul așteaptă, este atent și își amintește, și obiectul așteptării sale trece prin atenția sa și se transformă în amintire. Într-adevăr, cine ar îndrăzni să nege că viitorul nu este încă? Totuși, așteptarea viitorului se află de pe acum în spirit. Și cine ar nega că trecutul nu mai este? Cu toate acestea, amintirea trecutului mai stăruie în spirit. Și cine ar nega că prezentul nu are nici o întindere, de vreme ce nu este decît un punct care dispare? Dar durează atenția prin care ceea ce va constitui obiectul ei, tinde să nu mai fie. Astfel, ceea ce este lung nu este viitorul, căci acesta nu există, un viitor lung este o lungă așteptare a viitorului; de asemenea ceea ce este lung nu este trecutul, care nu există nici el, ci un trecut lung este o lungă amintire a trecutului...

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

AUGUSTIN

Bardy, G., *Saint Augustin*, Paris, 1940.

Bonner, G., *St. Augustin, Life and Controversies*, London, 1963.

Boyer, C., *Christianisme et néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*, ed. a II-a, Paris, 1920.

Boyer, C., *L'idée de verité dans la philosophie de Saint Augustin*, ed. a II-a, Paris, 1955.

Dünkler, E., *Anthropologie Augustinus*, Stuttgart, 1934.

Gilson, É., *The christian Philosophy of Saint Augustin* (Trad. engleză de L.C.M. Lynch), Londra, 1961.

Gilson, É., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929, ed. a II-a, 1943,

Guitton, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, ed. a II-a, Paris, 1955.

Grabmann, M., *Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter, Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, München, 1936.

Hessen, J., *Augustinus Metaphysik der Erkenntniss*, Berlin, 1960.

Marrou, J. H., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1948.

Marrou, H.J., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.

Marrou, H.J., *Saint Augustin*, London, 1958. (Traducere engleză, cea mai bună dintre scurtele introduceri.)

IOAN GURA DE AUR

Ioan Gură de Aur (Hrisostomul sau Zlatoust) s-a născut în c. 347, la Antiohia, și și-a făcut studiile în școala sofistului Libanius, unde s-a remarcat chiar de la început printr-un deosebit dar al cuvîntului, datorită căruia va fi supranumit „Gură de Aur". După succese neobișnuite în baroul din Antiohia și după ce a fost atașat în calitate de lector la episcopatul local, s-a retras pentru patru ani în deșert trăind în singurătate, meditație și lipsuri. Întors în Antiohia în 381, a fost numit diacon, apoi preot, în 386, calitate în care a atras atenția creștinătății prin predicile sale strălucite. Datorită popularității sale, a fost proclamat în 397 patriarh al Constantinopolului. În noua sa calitate, Ioan nu a renunțat la libertatea cuvîntului său și omiliile sale au devenit din ce în ce mai ardente și mai acuzatoare. Atacurile sale vehemente împotriva celor bogați și puternici, împotriva luxului și imoralității epocii i-au adus o extraordinară popularitate în clasele năpăstuite ale societății, dar l-au dus, în același timp, la un conflict neîmpăcat atît cu potentații împăratului Teodosiu I cel Mare (care a domnit între 379 și 395), cît și cu cercurile conducătoare ale bisericii. Persecutat de împărăteasa Eudoxia, soția împăratului Arcadius (fiul lui Teodosie, împărat al Răsăritului între 395 și 408), pe care Ioan nu se sfia să o atace în predicile sale, a fost demis din funcțiunea de patriarh și exilat, dar din cauza mîniei poporului însăși împărăteasa a fost nevoită să-i ceară rechemarea. Ajuns din nou în scaunul Sfintei

Sofia, Ioan și-a reînceput lupta, ridicîndu-se de această dată împotriva jocurilor care se celebrau chiar în fața bisericii Sf. Sofia în cinstea împărătesei. A fost exilat din nou în Anti-Taurus, de unde a fost dus, spre Caucaz. A murit însă în timpul călătoriei, în apropierea localității Comana în Capadocia, în anul 407. Papa Inocențiu I-lea I-a trecut în rîndul sfinților, în 414. Osemintele sale au fost aduse la Constantinopole în 438.

Ioan Gură de Aur a fost considerat drept cel mai elegant și mai desăvîrșit orator al patristicii orientale. Totuși numeroasele sale scrieri și predici, în care apar influențe platonice, stoice și neoplatonice, nu ne înfățișează o gîndire filosofică și teologică deosebit de originală. În schimb însă omiliile sale violente și necruțătoare reprezintă nivelul cel mai înalt atins de oratoria inspirată din morala creștină.

Ioan este un mare admirator al Sf. Pavel și este autorul celor mai profunde exegeze ale scrisorilor acestuia. Din doctrina lui Ioan Gură de Aur se desprinde o antropologie complexă, plină de reflecții bogate și variate. El examinează de foarte multe ori omul — individul — sub aspectul raportului său cu unitatea generică, umană, cu umanitatea în întregul ei. Datorită prespectivei adînci deschise asupra vieții și destinului omului în comunitate, Ioan Gură de Aur poate fi considerat drept unul dintre cei mai mari umaniști ai tuturor timpurilor.

Se întrevede la Ioan o filosofie a istoriei potrivit căreia omenirea evoluează între doi termeni: păcatul și mîntuirea. Într-adevăr, după Ioan, spiritul de unitate a lumii umane apare sub felurite înfățișări în zece perioade istorice: de la Adam pînă la păcatul lui Ham, al doilea fiu al lui Noe; de la Ham pînă la Nimrod și Babel; de la Nimrod și Babel pînă la începutul puterii egiptene; imperiul egiptean; Israelul, de la Aram, unul din fiii lui Sem, pînă la profeți; imperiul mezilor; imperiul babilonian; imperiul persan; imperiul macedonian; epoca contemporană lui — imperiul roman, în care Logosul a apărut pe pămînt și s-a fundat biserica.

Pentru Ioan, păcatul este un semn care indică, în felul său, însuși unitatea omenirii: Adam și Eva au păcătuit pentru întreaga omenire și păcatul fiecăruia se repercutează asupra multor oameni. Dar în perspectiva tragică a unității omenirii prin păcat, Ioan întrevede și

mîntuirea treptată a acestuia prin Logosul întrupat și prin biserică. Biserica îi primește pe toți în sînul ei, fără deosebire de rang social sau de bogăție, pentru că toți oamenii au aceeași natură și sînt membri ai aceleeași societăți.

După Ioan, unitatea și solidaritatea genului uman se poate obține mai ales prin rugăciune, care nu trebuie făcută numai pentru tine însuți ca individ, ci pentru toți oamenii: se spune „Tatăl nostru" și nu „Tatăl meu". Iubirea spirituală — caritatea — este un element fundamental care contribuie la unitatea omenirii, iar cea mai frumoasă expresie socială a acesteia este prietenia. Un alt aspect fundamental al carității este pacea, de care trebuie să se bucure întreaga omenire, deoarece omenirea constituie un singur corp.

După Ioan, unitatea primordială a omenirii nu poate fi recîștigată decît prin muncă, căci numai prin muncă te poți pune în serviciul tuturora și numai prin muncă se poate schimba fața omenirii. Elogiul muncii a fost făcut de Ioan cu multă perseverență; el leagă munca de colaborarea între toți oamenii, fiind și aceasta o condiție esențială pentru realizarea unității omenirii; fiecare membru al societății are nevoie de celălalt, — săracii au nevoie, într-o măsură destul de redusă, de bogați, dar aceștia au mult mai multă nevoie — o nevoie fundamentală — de săraci, de muncitori.

În ceea ce privește dreptul de proprietate, Ioan arată că bunurile absolute necesare vieții (de ex.: aerul, apa, focul, soarele etc.) au fost distribuite de către Creator deopotrivă tuturor oamenilor, adică sînt comune. Dacă nu ar fi așa și aceste bunuri nu ar fi obștești, „bogații, din pricina obișnuitei lor lăcomii, ar înnăbuși pe săraci", lipsindu-i și de ele. Ale bunuri mai puțin importante pentru viață, de exemplu banii, nu sînt comune și pot fi însușite individual, dar bogăția nu poate avea alt sens decît acela „de a fi prilej de milostenie și de dragoste pentru aproapele". Oricum, după Ioan, bogăția nu este prielnică virtuții și bogații sînt sfătuiți să se lepede de averea lor și să o împartă săracilor.

[STAREA CELUI SĂRAC ESTE MAI BUNĂ DECÎT STAREA CELUI BOGAT]

COMENTARIU LA EPISTOLA SF. PAVEL CĂTRE EVREI, OMILIA A II-A

...Nici bogăţia, nici sărăcia nu sînt bunuri în ele însele; ele nu devin bunuri decît datorită felului în care sînt folosite. Virtutea creştinului străluceşte cu mai multă putere în sărăcie decît în bogăţie pentru că săracul este mai modest, mai înţelept, mai respectuos, mai drept, mai prudent; dimpotrivă, în bogăţie virtutea întîlneşte mii de obstacole. Să cercetăm faptele bogătaşului, mai ales ale celui care îşi foloseşte rău averea. Nu vedem decît prăzi, înşelătorii, curse. Dar ce spun? Patimile imorale, negoţul ilicit, farmecele, vrăjile, într-un cuvînt toate mîrşăviile nu-şi au ele izvorul în bogăţie? Nu vedeţi oare că este mai uşor să fii virtuos în sînul sărăciei, decît în sînul bogăţiei? Şi pentru că bogaţii nu sînt pedepsiţi aici pe lumea aceasta, să nu credeţi cumva că ei sînt lipsiţi de orice vină. Dacă ar fi uşor să-i pedepseşti pe bogaţi, bogaţii ar umple temniţele. Dar printre alte neajunsuri ale bogăţiei este şi acesta: bogatul care face răul fără să sufere pedeapsa nu se va opri niciodată pe calea răului, pentru el leacul nu va ajunge niciodată acolo unde este rana, şi nici un om nu va putea să-i pună vreodată o frînă. Dimpotrivă, sărăcia, dacă vrei să o priveşti îndeaproape, ne va înfăţişa ochilor multe laturi îmbietoare. Nu-l eliberează ea oare pe om de invidii, de duşmani, de certuri, de mii de rele, în fine?...

[SĂRĂCIA ESTE ADEVĂRATA BOGĂŢIE]

COMENTARIU LA EPISTOLA SF. PAVEL CĂTRE EVREI, OMILIA A VIII-A

...Într-adevăr bogatul nu este decît un sclav, pentru că are ceva de pierdut şi este, prin aceasta chiar, vulnerabil faţă de oricine vrea să-l păgubească. Dar celui care nu are

nimic nu-i este teamă nici de confiscarea bunurilor, nici de surghiun. Dacă sărăcia le-ar răpi oamenilor libertatea cuvîntului, Isus Cristos nu și-ar fi trimis învățăceii, avînd această sărăcie drept singura lor armă, la o cucerire pentru care era nevoie înainte de orice de un cuvînt liber și vrednic de încredere.

[DESPRE LUX]

COMENTARIU LA EPISTOLA CĂTRE FILIPENI, OMILIA A X-A

...Și atunci, veți spune, la ce folosesc pietrele scumpe? Răspundeți, mai de grabă, voi înșivă. De ce atîta preț pentru o pietricică? Are vreo însușire tainică? Poate fi folosită la ceva? Pietrele pe care nu ne ducem să le căutăm în apele mării sînt fără îndoială mai folositoare. Cel puțin servesc la clădirea caselor noastre, dar aceea niciodată! Cel puțin au meritul de a fi mai solide.

Dar, veți spune: giuvaericalele dau strălucire frumuseții. — Cum? — Albul lor e mai viu. — Nu, căci ele nu depășesc lucirea, puritatea unei marmure foarte albe, îndrăznesc chiar să spun că nici nu se apropie de ea. Sînt cel puțin mai rezistente? Nici măcar aceasta. Mai folositoare, mai importante? Nu, și iarăși nu. Prin urmare, de unde le vine valoarea? Ea este cu totul și cu totul numai convenție. Mai puțin frumoase decît altele, căci găsim unele mai diafane și avînd o albeață mai strălucitoare; neavînd, dealtfel, nici mai multă soliditate, nici mai multă utilitate, pe ce temei sînt atît de prețuite? Moda, nimic altceva decît moda. — Dar, dacă este așa, de ce ni le-a dăruit Dumnezeu? — Ele nu sînt un dar, în gîndul lui Dumnezeu; imaginația voastră este cea care le dă o valoare!...

[DESPRE PROPRIETATEA ÎN COMUN A BUNURILOR CELOR MAI ÎNSEMNATE. DESPRE MUNCĂ.]

PREDICA A II-A DESPRE STATUI[1]

...Acel care s-a lepădat de averea lui și a împărțit-o săracilor s-a folosit de ea cum se cuvine și a murit stăpîn pe ea, nepierzînd nici în moarte puterea peste ea, ci primindu-le toate înapoi în acel timp, ba încă și mai multe, atunci cînd la ziua judecății va avea mai mare nevoie de ele și cînd se va cere de la noi toți socoteală pentru faptele noastre. Așadar, dacă cineva vrea să aibă și folosința și puterea peste averea sa, să se lepede de toate averile lui; pentru că, de nu va face așa, la moarte tot va trebui să se despartă de ele și de cele mai multe ori le va pierde chiar înainte de sfîrșit, cu nesfîrșite rele și primejdii. Și răul nu e numai acela, că schimbarea se face dintr-o dată cu totul, dar pentru că săracul ajunse pe neașteptate să rabde sărăcia. Dar nu un astfel de sărac; căci el nu se bizuie pe aur și pe argint, lucruri neînsufletite, ci în Dumnezeu care se hărăzește totul din belșug. Așadar bogatul trăiește în mai mare îngrijorare decît săracul, deoarece e supus la multe și necurmate schimbări. Dar ce înseamnă acel „care ne dă nouă toate din belșug"? *(I Timot*, 6, 17*)*. Dumnezeu ne dă cu dărnicie toate cele care sînt cu mult mai de trebuință decît banii, ca: aerul, apa, focul, soarele și altele asemenea. Căci nu se poate spune că bogatul se înfruptă mai din belșug din razele soarelui, decît săracul; nu se poate spune că bogatul respiră aer mai din plin decît săracul, ci toate s-au dat deopotrivă tuturor. De ce, așadar, Dumnezeu ne împărțește la toți deopotrivă lucrurile mai însemnate, mai trebuincioase, cu care ne ținem viața, iar pe cele mai de rînd și mai mărunte, cum sînt banii, de pildă, nu le împărțește deopotrivă? Pentru ca să se păstreze viața noastră și să avem mai multe arene pentru virtute.

---

[1] Scrieri alese ale Sf. Ioan Gură de Aur. Vol. I, partea I. Traducere din original de Bezdechi, Rîmnicul Vîlcii, 1937.

Căci dacă n-ar fi trebuincioase aceste lucruri obștești, poate că bogătașii, din pricina obișnuitei lor lăcomii ar înăbuși pe săraci; căci dacă cu bogățiile lor fac așa, cu atît mai mult ar face-o cu acele lucruri [...]

Cînd Adam ducea o viață fără muncă, a fost dat afară din Paradis; cînd Pavel ducea o viață plină de muncă și trudă, zicînd: „săvîrșind în muncă și trudă și ziua și noaptea" *(II Corint.* 11, 12*)*, atunci a fost răpit în Paradis și s-a suit la al treilea cer. Deci să nu ponegrim munca, să nu ne lepădăm de osteneală. Căci chiar înainte de a ajunge în împărăția cerurilor, ne alegem de pe urma ei cu această mare răsplată, că adică din ea însăși căpătăm desfătare, dar și ceea ce e cu mult mai sus ca desfătarea: sănătatea cea mai curată...

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ
IOAN GURĂ DE AUR

Constanza, M., *D. Hl. Joh. Chrys.*, 1952.

Exarchos, B. K., *Joh. Chrys., über Hoffart und Kindererziehung*, 1955.

Moulard, A., *J. Chrys., sa vie, son œuvre*, 1949.

Verosta, St., *Joh. Chrys., Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, 1960.

PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL

Am arătat că la începutul secolului al VI-lea au început să circule scrierile unui autor, cu date biografice incerte, — pretinsul Dionisie Areopagitul — pe care istoria îl numește Pseudo-Dionisie Areopagitul. Conținutul acestor scrieri — *Numele divine*, *Teologia mistică*, *Ierarhia cerească*, *Ierahia bisericească*, precum și o serie de *Scrisori* — arată că ele au ca sursă principală pe neoplatonicul Proclus (412—485), astfel încît nu puteau fi scrise înainte de sfîrșitul secolului al V-lea și deci nu pot fi atribuite lui Dionisie Areopagitul, contemporan cu Pavel, „Apostolul păgînilor".

Ca și Proclus, Pseudo-Dionisie Areopagitul deosebește: o *teologie afirmativă*, care, avînd ca punct de plecare înaltul, adică divinitatea, păşeşte în jos spre lumea finită și desemnează divinitatea cu o serie de atribute și de nume care o determină; și o *teologie negativă* sau *mistică*, care păşeşte pornind de jos, de la lumea finită, spre Dumnezeu, și îl consideră nedeterminabil, ca fiind deasupra tuturor numelor și predicatelor care i s-ar putea atribui. Scrierea *Teologia mistică* aparține acestui ultim tip de teologie, căci în ea Pseudo-Dionisie Areopagitul spune că cea mai înaltă cunoștință este *ne-știința mistică*, căci numai făcînd abstracție de orice determinare a lui Dumnezeu poate fi înțeleasă existența sa în sine. În scrierea *Numele divine*, Pseudo-Dionisie insistă asupra imposibilității de a desemna în mod adecvat natura lui Dumnezeu. În adevăr, el nu poate fi determinat nici ca unitate, nici ca trinitate, nici ca număr și nici cu ajutorul vreunui oarecare

alt termen adecvat pentru lucrurile finite. Chiar termenul bun, cel mai înalt dintre toate, este inadecvat perfecțiunii divine.

Creațiunea este înțeleasă de Pseudo-Dionisie ca emanație a lucrurilor din Dumnezeu, care are în sine ideile sau modelele întregii realități, — dar lumea nu este un stadiu al dezvoltării lui Dumnezeu, ci un produs al voinței divine. În scrierile *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească*, Pseudo-Dionisie cercetează modul în care sînt organizate lucrurile create. Ierarhia cerească este constituită din îngeri, care sînt împărțiți în grupuri ternare, de la heruvimi și serafimi pînă la îngerii de rang inferior. Ierarhiei cerești îi corespunde cea bisericească, dispusă la rîndul ei în trei ordine: tainele, organele care le administrează, cei conduși prin intermediul acestor organe la grația divină.

Scopul vieții ierarhice este „deificarea" omului, transfigurarea omului în Dumnezeu, care nu poate fi atinsă decît prin asceză și prin ne-știința mistică. Pseudo-Dionisie refuză să acorde răului — prezent în lume — orice fel de existență reală; pentru el, răul nu este decît o slăbiciune, o lipsă trecătoare în ordinea lumii.

Scrierile lui Pseudo-Dionosie Areopagitul au fost traduse de John Scotus Eriugena și l-au influențat în primul rînd pe acesta. De asemenea, influența lor asupra misticilor din evul mediu a fost determinantă, astfel încît, încă înainte de Eckhart, opera lui Pseudo-Dionisie este legată de întreaga evoluție ulterioară a misticii; dar ecourile ei se identifică și la autori scolastici, de exemplu, la Toma din Aquino. În doctrina *ne-științei mistice*, susținută de Pseudo-Dionisie, se află sursa principală a filosofiei lui Cusanus, concretizată în „docta ignoranță". Această sursă este recunoscută de Cusanus însuși, care îl numește pe Pseudo-Dionisie: „Divinul Areopagit".

NUMELE DIVINE

CARE ESTE SCOPUL ACESTEI CARȚI ȘI TRADIȚIA CU PRIVIRE LA NUMELE DIVINE?

1 ... Într-adevăr, dacă trebuie să ne încredem într-o teologie prea înțeleaptă și cu totul adevărată, misterele divine se manifestă și se relevă în măsura care convine fiecărei

inteligențe, pentru că bunătatea tearhiei însăși, în dreptatea ei mîntuitoare, oferă în mod divin celor care percep, ca o realitate infinită, propria sa incomensurabilitate. Căci, așa cum inteligibilele nu pot fi nici sesizate, nici contemplate de cele sensibile, cum obiectele simple și lipsite de formă nu pot fi percepute de cele cu formă și contur, și așa cum nimic din ceea ce este corporal nu poate sesiza incorporalul, — tot așa, potrivit aceluiași raționament veridic, orice esență este depășită de Indefinitul supraesențial, la fel cum orice înțelegere este depășită de Unitatea mai presus de înțelegere, și nici o rațiune discursivă nu poate vorbi despre unitatea care depășește orice vorbire, și nici un cuvînt nu poate spune ceva despre Binele care depășește orice spusă, Unitate unificatoare a oricărei unități, Esență supraesențială, Inteligență mai presus de inteligență și Cuvînt ce nu poate fi rostit, fără rațiune, inteligență și nume, existînd într-un mod în care nimic din cele ce sînt nu poate exista, cauză ontologică a oricărei existențe, ea însăși fiind cu desăvîrșire exclusă din categoria existenței, pentru că este mai presus de orice esență, așa cum s-a revelat ea însăși în puterea și știința sa.

CAP. IV
DESPRE BINE, LUMINĂ, FRUMOS, DRAGOSTE, EXTAZ. ZEI ȘI DESPRE ACEEA CĂ RĂUL NICI NU EISTĂ, NICI NU DERIVĂ DIN EXISTENȚĂ ȘI NICI NU APARȚINE LUCRURILOR EXISTENTE.

30 Pentru a spune totul pe scurt, binele derivă dintr-o cauză unică și universală, iar răul dintr-o multiplicitate de lipsuri parțiale. Dumnezeu cunoaște răul în măsura în care este bine și în el cauzele răului sînt puteri producătoare de bine. Dacă însă răul ar fi veșnic, dacă ar fi creator, dacă ar avea putere, existență, dacă ar lucra, de unde ar avea toate aceste însușiri? Și-ar avea ele obîrșia din binele însuși,

sau ar proveni binele din rău, sau atît binele cît și răul ar fi datorate unei alte cauze? Tot ceea ce se produce în mod firesc provine dintr-o cauză definită. Dacă însă răul este lipsit de cauză și fără definiție, nu are nici existență naturală, căci ceea ce este contra naturii nu îi aparține acesteia, în același fel în care artei nu îi aparține noțiunea lipsei de artă. Dar poate sufletul este cel care produce răul, așa cum focul este cauza căldurii, poate el este cel care umple de răutate toate cele de care se apropie? Sau poate, dacă natura sa este bună, sufletul produce răul prin diversitatea actelor sale, deoarece acționează cînd într-un fel, cînd în altul? Dar dacă sufletul este rău în mod natural prin însăși existența sa, de unde își are, în acest caz, existența? Dacă o are datorită cauzei demiurgice care a produs totul, cum ar putea esența sufletului să fie rea, această cauză fiind bună ca și toate lucrurile care își au obîrșia în ea? Și dacă trebuie să-i încriminăm numai acțiunile, cel puțin acest fel de răutate nu este fără leac, căci altfel cum s-ar naște virtuțile într-un suflet care nu ar poseda forma binelui. Nu rămîne, așadar, decît o singură soluție: răul este o slăbire și o lipsă a binelui.

31 Cauza tuturor bunurilor este una. Dacă răul este contrar binelui cauzele sale sînt multiple, dar ceea ce produce răul nu sînt nici rațiunile, nici facultățile, ci neputința, slăbiciunea, amestecul lipsit de armonie al unor lucruri eterogene. Ceea ce este rău nu cunoaște nici repaosul, nici perpetuitatea unei aceleiași stări, este infinit, indefinit și rătăcește printre alte lucruri, ele însele indefinite. Trebuie să spunem că binele este totodată începutul și scopul tuturor lucrurilor, inclusiv a celor rele. Orice acțiune, fie că este bună, fie că este contrară binelui, se făptuiește în vederea acestuia, căci chiar pe cele ce i se opun le înfăptuim în vederea binelui (căci nimeni nu făptuiește vreo acțiune țintind răul). Așadar răul nu are nici o substanță, ci numai un fel de substanță aparentă, căci el nu se naște dintr-o tendință spre sine însuși, ci dintr-o tendință spre bine.

32 Prin urmare, să nu atribuim răului decît o existență accidentală, venind din altă parte și neavîndu-și începutul în sine însuși. Cînd se întîmplă, pare a fi drept, pentru că este făcut în vederea unui bine. Dar în realitate nu este drept, pentru că socotim că este bine ceea ce nu este bine. Am mai arătat că ceea ce dorim se înfățișează cu totul altfel decît ceea ce realizăm. A acționa rău înseamnă deci a păși alăturea de calea cea bună, a fi contra adevăratei sale intenții, contra naturii, cauzei, începutului, scopului, definiției, voinței, în fine contra substanței însăși. Așadar, răul este privațiune, lipsă, slăbiciune, disproporție, eroare, nebunie, fără frumusețe, fără viață, fără minte, fără rațiune, fără finalitate, fără stabilitate, este lipsit de cauză, nedefinit, steril, inert, fără putere, debil, dezordonat, neasemănător, infinit, obscur, lipsit de esență, neproducînd prin el însuși existența nicăieri și în nici un fel.

Dar cum se face atunci, că răul poate acționa într-un oarecare fel? El acționează prin amestecul său cu binele, căci ceea ce este lipsit cu totul de orice bine nu are nici existență, nici putere. Dacă binele este ceea ce are existență și voință și putere și este activ, cum să atribuim vreo putere cuiva care se opune binelui și este, prin urmare, lipsit de esență, de voință și de acțiune? O realitate rea nu este niciodată cu desăvîrșire rea, în toate privințele și pretutindeni. De exemplu, pentru demon, răul constă în a acționa contra acelei inteligențe care îi aparține și care a primit forma binelui, pentru suflet, răul constă în a contrazice rațiunea, pentru corp, răul constă în a acționa contra firii.

TEOLOGIA MISTICĂ

CAP. III. CE ÎNSEAMNĂ TEOLOGIA AFIRMATIVĂ ȘI TEOLOGIA NEGATIVĂ

În *Schițele teologice* am expus principalele afirmații ale teologiei afirmative, arătînd în ce înțeles se spune despre natura perfectă a lui Dumnezeu că este una, în ce înțeles se

spune despre ea că este treime, ce se numește în ea paternitate și filiație, ce înțelege teologia cînd vorbește despre spirit, arătînd cum din însăși inima Binelui nematerial și indivizibil au țîșnit luminile bunătății, cum s-au răspîndit aceste lumini, rămînînd, datorită veșnicei lor renașteri, în el însuși, fiecare în sine și, mutual, fiecare dintre ele în toate celelalte, cum Isus, deși supraesențial, a îmbrăcat într-adevăr natura umană, și toate celelalte mistere pe care *Schițele teologice* le-au indicat potrivit învățăturii scripturilor.

S-a arătat în tratatul despre *Numele divine* de ce Dumnezeu este numit Bine, Existență, Viață, Înțelepciune, Putere și așa mai departe pentru toate numele inteligibile date lui Dumnezeu. În *Teologia simbolică* s-a vorbit despre metonimia dintre sensibil și divin, s-a spus ce înseamnă în Dumnezeu formele, figurile, părțile, organele, ce înseamnă în Dumnezeu locurile și podoabele, ce înseamnă mîniile, durerile, urile, ce înseamnă entuziasmele și îmbătările, ce înseamnă făgăduielile, blestemele, somnul și veghea, și toate formele cu care se îmbracă sfințenia divină pentru a-i da chip. Cred că ai observat cu cît necesită aceste simboluri mai multe cuvinte decît restul, astfel încît *Teologia simbolică* a fost în mod necesar mult mai voluminoasă decît *Schițele teologice* și decît *Numele divine*. Într-adevăr, cu cît ne ridicăm mai sus, cu atît cuvintele noastre devin mai concise, căci inteligibilele se înfățișează într-un mod din ce în ce mai sinoptic.

Acum, cînd urmează să pătrundem în tenebrele aflate dincolo de inteligibil, nu va mai fi vorba nici măcar de concizie, ci de încetarea cu desăvîrșire a cuvîntului și a gîndirii. Acolo unde vorbirea noastră cobora de la superior la inferior, pe măsură ce ne îndepărtam de înălțimi volumul său creștea. Acum cînd urcăm de la inferior la transcendent, în măsura în care ne vom apropia de culme, volumul cuvintelor noastre se va reduce; la sfîrșitul ascensiunii noastre vom fi cu desăvîrșire muți și uniți plenar cu Inefabilul.

Dar, vei spune, de ce trebuia să pornim de la cele mai înalte, cînd este vorba de afirmații, și de la cele mai de jos,

cînd este vorba de negații. Răspund că, pentru a vorbi în mod afirmativ despre Cel care transcende orice afirmație, trebuia să ne sprijinim ipotezele afirmative pe ceea ce se află cel mai aproape de el. Dar pentru a vorbi în mod negativ despre Cel care transcende, orice negație se începe obligatoriu prin negarea a ceea ce este cel mai îndepărtat de el. Nu este oare adevărat că el este mai degrabă *viață* sau *bine* decît *aer* sau *piatră* și că eroarea este mai mare dacă îl numim *răzbunător* sau *iute la mînie* decît dacă îl presupunem *exprimabil* sau conceptibil?

Cap. V CAUZA TRANSCENDENTĂ A ORICĂRUI LUCRU INTELIGIBIL NU ESTE NIMIC DIN CELE INTELIGIBILE

Păsind mai sus, spunem acum că această Cauză nu este nici suflet, nici inteligență; că nu are nici imaginație, nici părere, nici rațiune, nici inteligență; că nu poate fi nici exprimată, nici înțeleasă; că nu are nici număr, nici ordine, nici mărime, nici micime, nici egalitate, nici inegalitate, nici asemănare, nici neasemănare; că nu este nici mobilă, nici nu se mișcă; nici nu-i liniștită, nici nu are putere; că nu este nici putere, nici lumină; că nu trăiește și nici nu este viață; că nu este nici esență, nici veșnicie, nici timp; că nu poate fi sesizată în mod inteligibil; că nu este nici ființă, nici adevăr, nici domnie, nici înțelepciune, nici una, nici unitate, nici divinitate, nici bine, nici spirit în sensul în care îl putem noi înțelege; nici filiațiune, nici paternitate, nici ceva care să fie accesibil cunoașterii noastre sau a oricărei alte ființe; că nu este nimic din cele care aparțin non-existenței, dar nici din cele care aparțin existenței; că nimeni nu o cunoaște așa cum este, și că ea însăși nu cunoaște nimic din cele ce există așa cum sînt; că scapă oricărui raționament, oricărui nume, oricărei cunoașteri; că nu este nici întuneric, nici lumină, nici eroare, nici adevăr; că despre ea nu se poate afirma, nici nega, nimic; că atunci cînd facem afirmații sau negații care

se aplică unor realități care îi sînt inferioare, nu afirmăm, nici nu negăm nimic despre ea, deoarece Cauza unică și perfectă a lucrurilor este mai presus de orice afirmare, deoarece transcendența celui care este despuiat de toate și se află deasupra tuturor lucrurilor este mai presus de orice negare.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL

Müller, H. F., *Dionysos, Proklos, Plotinos*, Münster in West., 1918.

Stiglmayr, J., *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateran-konzil*, Feldkirchen, 1895.

Thery, G., *Études dionysiennes*, 2 vol., Paris, 1932 și 1937.

Weertz, H., *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysos Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, 1908.

IOAN DAMASCHIN

Ioan Damaschin s-a născut la Damasc. Nu i se cunoaşte data naşterii. A murit în jurul anului 749. În scrierile sale combate doctrina iconoclastă şi începe să polemizeze cu islamismul. Cea mai importantă din operele sale este *izvorul cunoaşterii* (πγή γνώσεος, în latineşte *Fons Cogitationis*), împărţită în trei părţi: o introducere filosofică, care urmează îndeaproape metafizica şi logica lui Aristotel; o istorie a ereziilor; o expunere a doctrinei ortodoxe. Aceasta din urmă este cea mai însemnată şi a fost tradusă în latină sub titlul *De fide orthodoxa (Despre credinţa ortodoxă* sau *Dogmatica)* şi a devenit unul dintre textele fundamentale ale scolasticii. La Ioan Damaschin, la fel ca ulterior la Petrus Damiani, în formula *„philosophia est ancilla theologiae"* concepţia raportului de dependenţă a filosofiei faţă de teologie îşi găseşte cea mai rezumativă şi pregnantă exprimare. Filosofia trebuie, după Damaschin, să furnizeze credinţei unele premise fundamentale şi în primul rînd argumente pentru demonstraţia existenţei lui Dumnezeu. Aceste argumente sînt preluate de Damaschin de la alţi scriitori, de la care s-au inspirat şi mulţi scolastici, printre care şi Toma din Aquino. Potrivit primului argument, tot ceea ce este creat este schimbător, deoarece creaţia însăşi este o schimbare: din nimic, la fiinţă. Dar tot ce se află în lumea sensibilă sau spirituală este schimbător, deci creat şi presupune, în consecinţă, un creator care să nu fie şi el creat, ci necreat. Potrivit celui de al doilea argument, conservarea şi durata lucrurilor presupun existenţa unui creator. Într-adevăr, spune Damaschin, elemente diverse şi contrastante, cum sînt

focul și apa sau aerul, nu ar putea subzista fără să se distrugă reciproc, dacă nu ar interveni o forță atotputernică pentru a le conserva împreună. În fine, potrivit celui de al treilea argument, ordinea și armonia lumii nu pot fi produse din pură întîmplare și presupun un principiu coordonator, care este Dumnezeu. Dar dacă existența lui Dumnezeu poate fi atinsă de rațiunea umană, esența lui este incomprehensibilă, afirmă Ioan Damaschin. Putem să negăm despre el tot ceea ce contrastează cu perfecțiunea sa infinită și putem să-i atribuim tot ce este implicit în această perfecțiune. Dar calea cea mai potrivită este cea negativă, pentru că esența sa nu poate fi determinată prin nici un atribut pozitiv. — După Damaschin, sufletul uman este în mod natural nemuritor pentru că aparține substanțelor incorporale și spirituale. Omul este dotat cu liber arbitru. Prestiința divină nu-l anulează, căci ea prevede dar nu predetermină totul. Răul depinde numai de libera voință a omului.

Damaschin a fost supranumit „Toma al răsăritului", datorită sintezei sale teologice în care a folosit numeroase elemente preluate de la alți părinți ai bisericii, reușind să alcătuiască un adevărat florilegiu al patristicii. În această sinteză a lui Damaschin, se resimte și o influență aristotelică vădită, mai ales în definițiile logicii și ale metafizicii, precum și o influență neoplatonică transmisă prin intermediul lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. S-a spus despre Damaschin că posedă calitățile unui profesor: claritatea și precizia termenilor, dragostea pentru distincții și argumentare, obiceiul de a recurge la comparațiile cele mai simple pentru a face să se înțeleagă doctrinele cele mai înalte (M. Jugie). *Logica* lui Damaschin a fost tradusă în românește în 1826.

DESPRE CREDINȚA ORTODOXĂ

Cap. XII DESPRE OM

Astfel Dumnezeu a creat o esență noetică, adică îngerii și tot ce a ce este ceresc, aceste ființe sînt așadar noetice și au o natură incorporală; spun incorporală, dar numai în com-

paraţie cu compactitatea materiei; într-adevăr incorporal şi imaterial este numai Dumnezeu. Pe de altă parte, el a creat şi esenţa sensibilului, tot ceea ce cade sub simţurile noastre, cerul, pămîntul şi ceea ce se află între cer şi pămînt. Şi, în fine, pe cea care îi este apropiată (căci aproape de Dumnezeu este natura raţională şi subtilă prin nous), aflîndu-se totodată la o depărtare aproape infinită de el, deoarece cade sub evidenţa simţurilor. „Trebuia, după cum spune Grigorie, temeinicul cunoscător al celor divine, să apară un amestec al uneia şi al celeilalte naturi, dovadă a celei mai mari înţelepciuni şi a splendorii care le înconjură, ca o legătură între natura vizibilă şi cea invizibilă." Acest cuvînt: *trebuia* arată hotărîrea demiurgului, care decide şi stabileşte astfel încît totul să se potrivească în felul cel mai bun şi nimeni să nu se încumete să spună celui care l-a plăsmuit: de ce m-ai făcut aşa? Într-adevăr, olarul este liber să plăsmuiască după vrerea sa feluritele tipare de oale pe care şi le-a închipuit în înţelepciunea lui.

Astfel fiind, el a creat omul din natura vizibilă şi invizibilă după chipul şi asemănarea sa, plăsmuindu-i corpul din pămînt şi dîndu-i suflet raţional şi noetic prin propria sa insuflare (ἐνφυσημα). De aici vine numele de „chip dumnezeiesc" pe care i-l dăm; „după chipul" indică intelectul şi liberul arbitru, iar „după asemănarea" arată că îi stă în putinţă să-i semene în virtute.

El a creat corpul odată cu sufletul şi nu întîi corpul şi pe urmă sufletul, cum fără socotinţă spune Origene.

Dumnezeu l-a făcut pe om inocent, drept, virtuos şi înzestrat cu tot ce este bine, un microcosm în macrocosm, înger plin de adoraţie şi, laolaltă, spectator al creaţiei vizibile şi invizibile, iniţiat în creaţia noetică, pămîntesc şi ceresc, temporal şi nemuritor, vizibil şi intelectiv, aflat la mijlocul drumului spre suprema înălţime şi spre ultima treaptă, acelaşi om atît spirit cît şi corp. Spirit prin graţie şi corp prin trufie, spirit ca să stăruie în Binefăcătorul său şi să-l preamărească, corp ca să pătimească şi, suferind, să-şi amintească şi să

învețe cinstirea ce se cuvine măreției sale divine. Aici, în această viață, omul este un animal condus, dar evoluează în altă parte, adică în veacul ce va să vină. Acesta este țelul final al tainei omului, drumul lui spre Dumnezeu îl deifică; deificat el participă la splendoarea divină, cu toate că nu este transformat în natură divină.

El l-a făcut fără păcat prin natură și liber prin voință. Spun fără păcat, nu ca și cînd nu **ar fi în** stare să păcătuiască (căci numai divinul este fără păcat), dar nici că păcătuirea s-ar afla în natura sa, ci mai degrabă în liberul său arbitru; omul avea libertatea să stăruie și să înainteze în bine, ajutat de grația divină, sau să se îndepărteze de bine și să se îndrepte spre rău, despărțindu-se de Dumnezeu prin alegere conștientă, — căci acolo unde stăpînește necesitatea nu poate fi virtute.

Sufletul este deci o esență vie, simplă, incorporală, invizibilă pentru ochiul corpului în natura sa obișnuită, nemuritor, rațional și noetic, fără formă, folosindu-se de un corp organizat, dîndu-i viața, simțul, puterea de generare. Nu are un nous deosebit de el, acesta nu este decît cea mai pură parte a lui; ceea ce sînt ochii pentru corp este nous-ul pentru suflet și este înzestrat cu libertate și voință, activ și nestatornic, adică își schimbă voința, pentru că este creat. Toate acestea îi sînt date în natura sa prin grația Demiurgului, de la care a primit atît existența cît și modul de a fi așa cum este prin natura sa.

Diverse forme ale incorporalului. Înțelegem în două feluri ceea ce este incorporal, invizibil, fără figură: în primul rînd potrivit esenței, în al doilea rînd potrivit grației. Primele sînt astfel prin natură, celelalte prin comparație cu compactitatea materiei. Spunem așadar: incorporal prin natură, cînd este vorba de Dumnezeu, și prin grație, cînd este vorba de îngeri, demoni, suflete, în comparație cu compactitatea materiei.

Corpul are trei diensiuni: lățime, înălțime, adîncime sau grosime. Orice corp este constituit din patru elemente, iar cel al ființelor vii din patru umori.

Trebuie să știm că sînt patru elemente: pămîntul, uscat și rece; apa, rece și umedă; aerul, umed și cald; focul, cald și uscat. Cele patru umori corespund celor patru elemente: fierea neagră — pămîntului, căci este uscată și rece; flegma — apei, căci este rece și umedă; sîngele — aerului, căci este cald și umed; fierea galbenă — focului, căci este caldă și uscată. Fructele vin din elemente, umorile — din fructe; corpurile vii sînt compuse din aceste umori și se descompun în ele. Căci tot ceea ce este compus se descompune în elementele din care este constituit.

Omul comunică cu cele neînsuflețite, cu cele lipsite de rațiune și cu cele raționale.

Trebuie să știm că omul comunică cu cele neînsuflețite, participă la viața ființelor lipsite de rațiune și este părtaș, prin gîndire, la cele raționale. Comunică cu cele neînsuflețite prin corp și pentru că este alcătuit din cele patru elemente; cu plantele, prin nutriție, dezvoltare, puterea de germinare a semințelor sau puterea generativă; cu ființele lipsite de rațiune, prin excesul dorinței, adică mînie și poftă, prin senzație și mișcările sale prin impuls (ὁρμη).

Sînt cinci simțuri: văzul, mirosul, auzul, gustul și pipăitul.

Mișcarea prin impuls este putința de a se deplasa de la un loc la altul, de a-și mișca întregul corp, de a vorbi și de a respira. Acestea toate sînt lucruri pe care putem să le facem sau să nu le facem.

Prin rațiune omul comunică cu naturile incorporale și noetice, deoarece gîndește, concepe, judecă, năzuiește la virtute și primește gradul ei suprem cu bucurie; așadar omul este într-adevăr un microcosm.

Corpul are proprietăți care trebuie cunoscute, este susceptibil de diviziune, de efluență (scurgere, ρεῦσις) și de schimbare. Schimbare calitativă: încălzirea, răcirea; efluența, adică ceea ce într-un fel ne „golește": cele uscate,

cele umede, răsuflarea sînt supuse scăderii și se golesc în acest sens, pentru că ulterior ele trebuie să se umple într-un oarecare fel, ceea ce duce la nevoile obișnuite cum sînt foamea și setea; diviziunea, adică eliminarea unei umori din alta și separarea formei și materiei.

Proprietățile sufletului sînt pietatea și facultatea de a concepe intelectual (νοήσις). Virtuțile sînt comune sufletului și corpului; ele se raportează la suflet, iar sufletul le exercită prin corp.

Trebuie să știm că raționalul stăpînește prin natura sa irațional. Puterile sufletului aparțin unele părții raționale, altele părții iraționale. Partea irațională este dublă, o parte care poate eventual să se supună și să asculte de rațiune, alta care nici nu se supune, nici nu ascultă. Ceea ce nu ascultă în noi este partea pur animală; este numită sphygmic [adică ceea ce se contractă și se decontractă, mișcare pulsatorie], spermatic sau generativ și vegetativ numit și threptic (sau nutritiv), acesta din urmă cuprinde și facultatea de creștere, de dezvoltare a corpului. Aceste trei facultăți nu sînt sub controlul rațiunii, ci al naturii. Există, pe de altă parte, iraționalul care ascultă și se supune rațiunii, mînia (θυμὸς) și pofta (ἐπιθυμια). Această parte irațională a sufletului este numită, împreună, și pasională (ὀρεκτικός) și pasibilă sau apetitivă (παθητικός). Mișcarea prin impuls — declanșarea voluntară a acțiunii — (ὅρμη) este supusă și ea rațiunii.

Așadar, facultățile nutritivă, generativă și pulsativă nu sînt supuse rațiunii.

Facultatea nutritivă are patru proprietăți: elctică (atrăgătoare), care atrage hrana; cathectică (păstrătoare), care o absoarbe fără să o elimine de îndată; alloiotică (transformatoare), care o transformă în umori; apocritică (eliminatoare), care separă ceea ce este nefolositor și îl evacuează.

Trebuie să știm că viul are facultăți „psihice", vegetative și vitale. Facultățile „psihice", conforme liberului arbitru, sînt mișcarea prin impuls și simțirea. Din mișcarea prin

impuls face parte facultatea de a schimba locul sau poziția corpului, vorbirea și respirația, pentru că sînt acțiuni pe care putem să le facem sau să nu le facem. Facultățile vitale și vegetative nu sînt supuse acestei alegeri; primele cuprind puterea de nutriție, puterea de dezvoltare și puterea seminală; celelalte constau din pulsație (contractare — decontractare). Aceste facultăți acționează fie că vrem, fie că nu vrem.

Trebuie să știm că practic ceea ce rezultă din toate acestea este uneori bine, alteori rău. De exemplu, lipsa atrage nevoia și aceasta odată împlinită aduce satisfacția; de asemenea, așteptarea unei privări, a unei suferințe, atrage teama, iar actualizarea ei deznădejdea. Și mai trebuie să știm că atunci cînd spunem: acest lucru este bun, exprimăm uneori o realitate, alteori o aparență; aceeași observație și în ceea ce privește răul.

Cap. XIII PLĂCERILE

În ceea ce privește plăcerile, unele sînt sufletești, altele corporale. Sufletești sînt cele care aparțin numai sufletului în sine, cum sînt cele legate de știință și de contemplație. Despre plăcerile corporale se spune că sînt ca atare, dar în realitate ele nu există decît prin legătura sufletului cu corpul, cum este cazul hranei, a sexualității etc. și nu există nici o plăcere exclusiv corporală.

Plăcerile sînt întotdeauna unele adevărate, altele false; unele aparțin gîndirii pure, cum sînt plăcerea cunoașterii și contemplația, altele sînt corporale prin senzație. Plăcerile corpului sînt unele naturale și necesare, fără ele viața este cu neputință, cum este mîncarea; ele satisfac nevoile, cum este îmbrăcămintea de care nu te poți lipsi. Alte plăceri sînt naturale, dar nu necesare, cum sînt raporturile sexuale, care provin totuși dintr-o lege a naturii ce tinde la conservarea neamului omenesc. Poți trăi în virginitate, fără ele. Alte

plăceri nu sînt nici naturale, nici necesare, cum sînt cele care trec dincolo de nevoi, ca beția, îmbuibarea, desfrîul. Ele nu tind nici la conservarea vieții, nici la propagarea speciei, ci sînt, dimpotrivă, dăunătoare. Celui care trăiește după Dumnezeu i se cuvin plăcerile care dau cele trebuincioase existenței, el nu trebuie să admită decît în al doilea loc plăcerile corporale, care nu sînt necesare acesteia, și numai o singură dată, cu măsură și în mod convenabil. Toate celelalte plăceri trebuie evitate întotdeauna.

Trebuie să alegem întotdeauna plăceri sănătoase, neînsoțite de durere, nici urmate de căință sau care să fie vătămătoare, plăceri care să nu întreacă limitele măsurii, să nu împiedice ceea ce este mai important și care, în fine, să nu fie o robie pentru noi.

Cap. XIV MÎHNIREA

Are patru forme: întristarea, necazul, invidia, mila (ἄχος, ἄχθος, φθονος, ἔλεος). Întristarea este mîhnirea care ne lasă fără glas, necazul este mîhnirea care ne copleșește, invidia este mîhnirea provocată de bunurile altuia, mila este mîhnirea în fața suferințelor altuia.

Cap. XV FRICA

Frica are șase forme: ezitarea, sfiala, rușinea, încremenirea, groaza și neliniștea. Ezitarea este frica de o acțiune care trebuie îndeplinită. Sfiala este teama de dojană (acest sentiment este excelent). Rușinea provine dintr-o faptă de ocară. Această stare sufletească nu oferă nici o speranță pentru mîntuire. Încremenirea este frica cauzată de o imaginație prea puternică. Groaza este frica ce se naște dintr-o închipuire neobișnuită. Neliniștea este frica că nu vom izbuti, adică

frica de nereușită. Căci ne neliniștim atunci cînd ne temem că fapta noastră nu va reuși.

Cap. XVI MÎNIA

Mînia este o efervescență a sîngelui în jurul inimii cauzată de exhalarea sau amestecarea fierei; de aici numele ei în limba greacă χολὴ și χολος„ adică fiere. Această mînie se transformă cîteodată în dorința de răzbunare; cînd sîntem neîndreptățiți sau ne socotim neîndreptățiți ne cuprinde mîhnirea și se manifestă o stare sufletească alcătuită din poftă și mînie.

Sînt trei forme ale mîniei: iritarea, numită în limba greacă și cholee sau cholos, care apare cînd mînia începe și se desfășoară. Resentimentul (μῆνις) este mînia care stăruie, o memorie a jignirii, de aici vine și originea cuvîntului: μενειν, care îl leagă de memorie (μνημη). Ura (κοτος) este o mînie care așteaptă clipa răzbunării de aici vine și originea cuvîntului (κεισθαι, a ședea).

Există și mînia care însoțește un calcul care urmărește un scop de lăcomie. Cînd sîntem stăpîniți de o dorință și sîntem împiedecați, ne mîniem jigniți împotriva celui care ne împiedecă, deoarece ne simțim neîndreptățiți din cauza celor care se străduiesc să rămînem pe căile obișnuite ale naturii.

Cap. XVII FACULTATEA IMAGINAȚIEI

Facultatea imaginației este o putere irațională a sufletului venită pe calea senzației, este numită și senzație. Imaginatul (φανταστον) și perceputul se leagă de imaginație și de simțuri, așa cum văzul este facultatea referitoare la ceea ce este vizibil, acesta fiind ceea ce cade sub vedere, ca piatra etc... Imaginația (φανθασια) este o mișcare a

sufletului irațional produsă de lucrurile imaginate. Imaginarul (φανθασνμα) este o activitate-pătimire vidă, lipsită de realitate și irațională; sediul imaginației sînt viscerele anterioare ale encefalului.

Cap. XVIII SENZAȚIA

Senzația este facultatea animală capabilă să sesizeze lumea materială discernînd-o. Simțurile sînt organele prin care simțim; sensibilul este ceea ce cade sub simțuri; sensitivul este viul înzestrat cu sensibilitate. Sînt cinci simțuri, deci cinci organe sensoriale. Primul este vederea [...]

Cap. XIX GÎNDIREA

Gîndirii îi aparține judecata și asentimentul și impulsul spre acțiune și, de asemenea, în ceea ce privește acțiunea, aversiunea față de acțiune sau evitarea ei; apoi tot ceea ce concepem intelectual, virtuțile, cunoștințele, principiile (λόγοι) artei, deliberarea și puterea de alegere. De asemenea, ceea ce în noi prezice viitorul prin vise, despre care pitagoricienii, urmați de evrei, spun că este singura prevestire adevărată. Organul gîndirii sînt viscerele intermediare ale encefalului și curentul psihic care le însuflețește.

Cap. X MEMORIA

Mnemonica este cauza memoriei, a aducerii aminte și locul unde se păstrează ele. Într-adevăr memoria este imaginea mentală care persistă după o senzație sau după un gînd manifestate în act, păstrarea acestei senzații sau a acestui gînd. Sufletul primește lucrurile prin simțuri; ele

simt si se formează o reprezentare; el reflectează asupra ceea ce gîndește și această reflecție devine interpretare; păstrarea expresiilor (τύπος) acestor reprezentări și interpretări se numește memorie.

Trebuie să știm că nu există percepție (ἀντιληψις) a inteligibilelor (νοητόι) altfel decît prin capacitatea de a le primi și prin prezența lor în nous; aceasta nu vine de la simțuri. Ceea ce vine de la simțuri vine în memorie conform cu sine, dar ceea ce vine de la nous ni-l reamintim noi, dacă avem percepția sa, căci noi nu avem nici o amintire a esenței sale.

Reminiscența este apariția unei amintiri dispărute prin uitare (uitarea este pierderea cunoștințelor odată avute în memorie). Imaginea vine prin simțuri de la lucrurile materiale și se supune dianoeticii sau dialogisticii (cele două cuvinte spun același lucru) care primește, judecă și transmite memoriei, ale cărei organe sînt viscerele posterioare ale encefalului și curentul psihic aflat în ele.

Cap. XXI DISCURSUL INTERIOR ȘI EXPRIMAREA ORALĂ

Ceea ce este rațional în suflet se împarte în discurs interior și în discurs exprimat oral. Există, pe de o parte, un discurs interior, mișcare a sufletului în partea sa care raționează (διαλογιστικος), fără rostire. Astfel, chiar cînd tăcem ținem un discurs — o vorbire — și atunci cînd visăm, stăm de vorbă. Astfel, fiind, dialogăm cu toții. Chiar surzii din naștere sau cei care nu mai pot vorbi, ca urmare a unei vătămări sau boli, nu sînt totuși mai puțin raționali. Pe de altă parte, în exprimarea orală, discursul se efectuează prin voce și limbaj, acesta este raționamentul dus în afară, corporal, prin limbă, de unde îi vine numele de rostit. Este crainicul gîndirii. Datorită lui ni se spune înzestrați cu vorbire (λαλητικος).

Cuvîntul patimă se folosește pentru mai multe lucruri. Este folosit pentru ceea ce este corporal, pentru boli și răni, este folosit în legătură cu sufletul, ca în cazul poftei și al mîniei. Există de asemenea, și aceasta este cea mai generală patimă, patima ființelor vii, care urmează plăcerea sau durerea, căci durerea este legată de o patimă, dar patima în ea însăși nu este durere, căci ceea ce primești pasiv fără să-l resimți nu este suferință și deci, în sine, patima nu înseamnă a suferi; durerea este numai senzația patimii, dar trebuie să fie ceva destul de mare, ca să cadă sub simțuri.

Definiția patimilor sufletești este cea care urmează: patima este mișcarea resimțită sub puterea dorinței, sau puterea apetentă (ὀρεκτική δύναμις) la reprezentarea (ἐπι φαντασια) binelui sau a răului; sau, altfel spus, patima este mișcarea irațională a sufletului care percepe binele sau răul; din perceperea binelui izvorăște pofta, iar din cea a răului mînia. Iată definiția patimii potrivit genului și a ceea ce este comun: patima este o mișcare de la o stare la alta. Energia [sau activitatea] este mișcarea care efectuează. Se numește efectuant (δραστικον), ceea ce este mișcat prin sine însuși; astfel mînia este, pe de o parte, o activitate datorită genului mînie (θυμο-ειδος), pe de altă parte, este patima celor două părți ale sufletului și, mai mult încă, a întregului corp, cînd prin voința mîniei ea acționează în noi și îl conduce la act, căci mișcarea a trecut de la cineva la altcineva, ceea ce exprimă cuvîntul patimă.

Și totuși într-un anumit fel se spune despre activitate și patimă, căci activitatea este o mișcare potrivit legilor naturii, iar patima contrar acestor legi. Așadar se poate numi patimă o activitate dusă dincolo de legile naturii, fie prin ea însăși, fie prin altul. Mișcarea inimii, cînd ritmul pulsațiilor este normal, este o activitate, cînd este dereglată prin palpitații, ritmul este anormal, și această mișcare nu mai este o activitate.

Nu orice mișcare a sufletului se numește patimă, ci numai cea suficient de intensă pentru a atinge pragul sensibilității; mișcările minore și imperceptibile nu sînt patimi, intensitatea lor trebuie să fie notabilă. Aceasta este limita pasiunii, putința de a fi simțit; impresiile minime și imperceptibile nu sînt patimi.

Trebuie să știm că în suflet avem două feluri de facultăți: cele ale cunoașterii și cele ale vieții. Primele sînt intelectul (nous), reflecția, opinia, imaginația și senzația. Celelalte sînt dorința, deliberarea și alegerea deliberată.

Pentru ca aceste lucruri să devină mai clare le vom aprofunda cu grijă și vom începe cu facultățile de cunoaștere.

Am vorbit îndeajuns încă de la început despre imaginație și sensibilitate. Cu ajutorul sensibilității naște în suflet patima numită imaginație. Din imaginație [imagini mentale, reprezentare] derivă opinia (δόξα). Reflecția (διάνοια) cercetează opinia, este adevărată sau falsă? și decide asupra adevărului. Este numită reflecție, datorită faptului că se reflectează (διανοεω) și că se discriminează (διακρινω); a judeca (κριθεν) și a defini (ὁρισθεν) se numește nous.

Se poate spune și altfel. Trebuie să știm că prima mișcare a intelectului (νοῦς) se numește intelecție (νοήσις) și la ceea ce ea se aplică este gîndirea (ἔννοια). Reflecția are loc cînd sufletul se oprește, încercînd să-și facă o schemă (τυπώσασα) despre ceea ce este gîndit. Persistența reflecției, dovezile și examenul la care sufletul supune ceea ce este gîndit este înțelegerea (φρόνησις). După ce s-a desfășurat înțelegerea se efectuează un raționament (διαλογισμὸς) numit discurs interior; cei care îl definesc astfel ne spun că este o noțiune completă a sufletului în partea sa rațională, fără rostirea care se află la originea exprimării orale, cu ajutorul limbii.

După ce am vorbit despre facultățile de cunoaștere, vom vorbi despre cele vitale și despre cele apetitive.

Într-adevăr, trebuie să știm că în suflet sălășluiește o putere apetentă față de ceea ce este natural și cuprinde în sine tot ceea ce este legat fundamental de natură; această

putere este voința (θέλησις), căci esența are apetitul de a exista, de a trăi, de a fi mișcată de intelect și de simțuri, este avidă și doritoare de porpria sa realizare plenară și naturală. De aceea, voința naturală este definită și ca fiind dorința vitală și rațională, care se îndreaptă spre ceea ce este potrivit propriei sale naturi. Voința este deci însăși tendința vitală, fundamentală și rațională a tuturor celor ce constituie natura, o putere simplă. La ființele lipsite de rațiune această tendință nu este rațională, nu este voință.

Intenția (βούλησις) este o dorință naturală, o tendință naturală și rațională spre ceva. Căci există, adăstînd în sufletul omenesc, o putere care aspiră să dorească în mod rațional. Cînd deci această tendință rațională este îndreptată fundamental spre ceva, i se spune intenție, căci intenția este tendință și aspirație rațională spre ceva.

Se spune intenție atît despre cele ce stau în puterea noastră, cît și despre cele ce nu stau în puterea noastră, despre cele ce sînt cu putință și despre cele ce nu sînt cu putință. Avem adesea dorințe trupești, sau dorința de a fi neprihăniți, sau de a dormi etc., tot lucruri care se află în puterea noastră. Am vrea de asemenea să domnim, dar acest lucru nu stă în puterea noastră, și am vrea să nu murim, ceea ce este cu neputință.

Intenția (βούλησις) țintește spre un scop, dar nu spre mijloacele de a-l atinge. Scopul este, de exemplu, dorința de a domni sau de a se însănătoși. Înaintea scopului, sînt lucruri pe care le voim, cu alte cuvinte mijloacele prin care ar urma să ne însănătoșim sau să domnim. După intenție, începe cercetarea și examinarea și toate acestea se află în puterea noastră. Apoi survin proiectul (βουλὴ) sau deliberarea (βουύλευσις). Proiectul este o încercare de a ajunge la ceea ce voim. Căci întîi deliberăm dacă ținta poate fi urmărită sau nu; se apreciază apoi ce anume este mai bine și aceasta este decizia (κρισις). Ca urmare, adoptăm și reglăm ceea ce deliberarea a judecat ce este mai bine, aceasta este intenția fixată (γνώμη). După ce s-au hotărît

etapele vine preferința (προαιρεσις), adică alegerea (ἐπιλογη). Într-adevăr, alegerea despre care este vorba adoptă dintre două proiecte pe cel mai bun. Urmează apoi punerea în execuție, impulsul inițial (ὁρμή) și executarea (χρῆσις). Astfel se realizează intenția, care, începînd din acest moment, încetează.

La ființele lipsite de rațiune, o dorință oarecare este urmată de îndată de un impuls la acțiune. Dorința lor este fără rațiune și ele sînt împinse la faptă de natura lor. Așadar, în cazul ființelor lipsite de rațiune nu se vorbește nici de dorință, nici de intenție, de vreme ce voința este prin natura ei intenție fundată pe rațiune și libertate. La om, ființă rațională, dorința naturală este mai degrabă condusă decît conduce ea, pentru că facultățile cunoașterii și ale vieții sînt împreună prezente. Omul dorește liber, vrea liber, cercetează și examinează liber, face liber proiecte, decide liber, dispune liber, alege liber, se avîntă liber, înfăptuiește liber cele conforme naturii sale. [...]

Trebuie să notăm deosebirea dintre voință (θέλησις) și intenție, dintre voit, volitiv și cel ce voiește. Voința este însăși puterea de a voi; intenția este ținta spre care tinde voința; voitul se află sub voință, este ceea ce voim, ca, de exemplu, în cazul dorinței de a mînca, această dorință simplă se află sub voința rațională. Volitivul este cel care are puterea de a voi, omul. Voitorul este cel care folosește voința.

Să observăm, de asemenea, că cuvîntul voință (θέλημα) desemnează uneori voința propriu-zisă, deci puterea volitivă: aceasta este voința naturală; alteori ceea ce este voit: aceasta este voința exprimată, proiectul.

Cap. ***XXIII*** *DESPRE ACTIVITATE* — ἐνεργεια

Trebuie să știm că toate facultățile despre care am vorbit, de cunoaștere, vitale, naturale sau tehnice sînt numite activități. Într-adevăr, activitatea este puterea și mișcarea

înnăscute ale fiecărei esențe; sau altfel: orice esență are o mișcare înnăscută care este activitatea sa naturală. Este, așadar, limpede că aceleiași esențe îi corespunde aceeași activitate; acolo unde diferă naturile, diferă și activitățile; esența nu poate fi separată de activitatea sa naturală.

Se poate spune, de asemenea, că activitatea naturală este puterea de expresie a fiecărei esențe. Sau altfel: activitatea naturală este puterea primă, întotdeauna activă, a sufletului noetic, cu alte cuvinte, verbul său întotdeauna și în mod natural mișcat, izvorînd din el fără încetare. Sau altfel: activitatea naturală este puterea și mișcarea fiecărei esențe, numai ne-existența nu le posedă.

Se vorbește, de asemenea, despre activitate în cazul unor acte ca a vorbi, a mînca, a bea etc. [...], în fine, și efectul unei puteri este numit activitate.

Se spune în două feluri că ceva este în potență și în act. Despre un copil încă sugar se spune că este un cititor în potență; el are capacitatea să citească mai tîrziu, după învățătură. I se spune cititor în act cînd știe să citească și în potență pentru că are posibilitatea de a fi stăpîn pe citit, dar nu a actualizat această stăpînire. În al doilea caz, se poate spune totodată și în potență și în act.

Viața liberă și rațională în mod spontan este prin natura ei activitatea primă, unică și adevărată. În ea constă natura omenească și cei care îl lipsesc pe Dumnezeu de această natură, cum pot vorbi despre Dumnezeu întrupat?

Cap. XXIV DESPRE ACTELE VOLUNTARE ȘI INVOLUNTARE

Deoarece actul voluntar privește o anumită acțiune, iar ceea ce este apreciat ca fiind involuntar privește, de asemenea, o anumită acțiune, sînt mulți care pun ceea ce este într-adevăr involuntar, nu numai în domeniul a ceea ce se primește în mod pasiv, dar și în cel al acțiunii. Trebuie să

observăm că acțiunea este o activitate a rațiunii; lauda sau blamul, dezaprobarea urmează acțiunilor, ele se îndeplinesc cu durere sau cu plăcere, alegem unele, evităm altele. Dintre cele dintîi unele sînt alese întotdeauna, altele numai potrivit împrejurărilor; același lucru pentru cele de al doilea. De asemenea unele sînt vrednice de milă și de înțelegere, altele provoacă oroare și sînt pedepsite. Acțiunea voluntară este urmată întotdeauna de laudă sau de blam, este făcută cu plăcere și autorul ei o alege fie întotdeauna, fie numai cînd este necesar. Acțiunea involuntară atrage înțelegerea, mila, durerea, nu poate fi aleasă și autorul ei nu o vrea de la sine însuși, chiar dacă este silit.

Acțiunea involuntară își are originea fie în ignoranță, fie în constrîngere. Există constrîngere cînd principiul ei determinator, deci cauza sa, este exterior, cînd sîntem siliți de altcineva fără să consimțim într-adevăr sau să fim mișcați prin propriul nostru impuls; acțiunea pe care o faci cînd ești constrîns nu o faci din propria ta vrere.

Se definește drept involuntară acțiunea al cărui principiu este exterior, fără adeziunea personală a celui care este silit; acest principiu este cauza care te face să acționezi. Ea se produce din ignoranță, dacă nu noi sîntem cauza acesteia, ci ea are loc în mod fortuit. Dacă cineva comite o crimă beat fiind, acest act nu este involuntar, deși este făcut prin ignoranță, căci originea ignoranței — beția — s-a produs din vina autorului. Dimpotrivă, dacă cineva făcînd exerciții de tragere cu arcul, într-un loc potrivit, își omoară tatăl care a pătruns acolo, se spune că a comis actul în mod involuntar, prin ignoranță.

Așadar, actul involuntar este de două feluri: prin constrîngere și prin ignoranță; voluntarul i se opune în mod dublu, căci nu provine nici din constrîngere, nici din ignoranță. Actul voluntar este cel al cărui principiu, cu alte cuvinte, a cărui cauză se află în autorul actului, care își cunoaște propriile mobile pentru care și în care este făcut actul. Aceste „mobile" sînt cele pe care retorii le numesc circumstanțiale;

există de exemplu cineva — cel care face acțiunea, un altul care o suportă: prin ceva — mijlocul, unde — locul, cînd — timpul, cum — modul, forma (felul acțiunii), pentru ce — scopul urmărit.

Trebuie să observăm că există acte intermediare între voluntar și involuntar. De exemplu, acceptăm anumite lucruri fără plăcere și cu greutate, pentru a evita un rău mai mare, ca atunci cînd aruncăm încărcătura vasului peste bord, din cauza naufragiului.

Să adăugăm, în fine, că copiii și ființele lipsite de rațiune acționează voluntar, dar nu prin alegere gîndită: ca atunci cînd acționăm cuprinși de furie — o facem voluntar, dar nu prin alegere deliberată. Cînd un prieten sosește pe neașteptate, nu am ales sosirea sa deși îl primim cu bucurie. Cînd dăm din întîmplare peste o comoară, voința a dus la această întîlnire, dar nu a avut loc o alegere. Aceste exemple arată voința prin plăcerea pe care o aduc, dar nu prin alegere propriu-zisă, căci nu a avut loc o deliberare; deoarece, după cum am mai spus, aceasta trebuie să preceadă alegerea.

Cap. XXV DESPRE CELE CE SÎNT ÎN PUTEREA NOASTRĂ, ADICĂ DESPRE LIBERUL ARBITRU

A vorbi despre liberul arbitru, adică despre cele ce stau în puterea noastră, ne obligă să cercetăm mai întîi dacă există ceva care să stea în puterea noastră, căci sînt mulți care contestă acest lucru, apoi ce este ceea ce stă în puterea noastră, asupra căruia avem autoritate, și, în fine, de ce Dumnezeu, care ne-a creat, ne-a dat această libertate. În ceea ce privește prima întrebare, vom arăta că într-adevăr sînt lucruri care stau în puterea noastră și vom face aceasta urmîndu-i pe cei care sînt de această părere.

Ei spun că toate cele ce se întîmplă nu pot să aibă drept cauză decît pe Dumnezeu, necesitatea, destinul, natura, întîmplarea, sau spontaneitatea. Dar opera lui Dumnezeu

este esență și providență, cea a necesității o mișcare întotdeauna identică cu ea însăși, iar în ceea ce privește destinul necesitatea îl însoțește în mod inevitabil, căci în cele din urmă destinul derivă din ea. Cea a naturii înseamnă naștere, creștere și decădere (vegetale și animale). Cea a întîmplării este rarul și neașteptatul. Ei numesc întîmplare întîlnirea a două cauze avînd fiecare un principiu de alegere deliberat, ajungîndu-se la altceva decît la ceea ce ne-am așteptat. Astfel, cînd sapi o groapă și găsești o comoară cel care a pus-o acolo nu a făcut-o ca să fie descoperită și cel care sapă nu se gîndește la o comoară; primul se gîndea că o va lua înapoi cînd va dori, al doilea săpa o groapă. Astfel, s-a întîmplat altceva decît urmărea fiecare. În fine, cea a spontaneității (ἀυτοματον) este cea ce se întîmplă celor neînsufleţite sau lipsite de rațiune. Așa spun ei. Dar dacă ar fi așa, la ce să raportăm cele ce vin de la om, dacă omul nu este nici cauza, nici principiul acțiunii? Acestea nu pot fi puse pe seama lui Dumnezeu, pentru că unele sînt injuste și rușinoase; nici pe seama necesității, pentru că nu sînt acte repetate și mecanice; nici pe seama destinului, pentru că, spun ei, destinul nu se aplică la ceea ce este posibil, ci la ceea ce este prin necesitate; nici pe seama naturii, căci nu este vorba de plante sau de animale; nici pe seama întîmplării, căci acțiunile omului nu sînt nici rare, nici neașteptate; nici pe seama spontaneității, pentru că, spun ei, spontaneitatea este rezervată lucrurilor neînsufleţite și lipsite de rațiune. Nu rămîne, deci, decît că omul care acționează și face este principiul propriilor sale fapte, fiind prin urmare, înzestrat cu liber arbitru.

În afară de aceasta, dacă omul nu ar fi principiul actelor sale, reflecția nu ar avea nici o noimă; într-adevăr, la ce i-ar folosi facultatea de deliberare dacă nu ar fi răspunzător? Reflecția este cauza acțiunii. Ar fi fără rost să declari nefolositor tocmai lucrul cel mai frumos și mai vrednic de respect la om. Dacă omul deliberează, o face în vederea acțiunii și orice deliberare este în vederea acțiunii și prin acțiune.

Cap. XXVI DESPRE CELE CE SE ÎNTÎMPLĂ, SAU EVENIMENTE

Dintre lucrurile care se întîmplă unele sînt în puterea noastră, altele nu. Primele sînt cele pe care sîntem liberi să le îndeplinim sau nu, adică cele pe care le facem în mod voluntar, căci dacă ele nu ar fi în puterea noastră s-ar numi involuntare, pe scurt cele care sînt urmate de blam sau de laudă şi cele care sînt încurajate sau ridicate la demnitatea de lege. Stau în puterea noastră în principal lucrurile gîndite, în legătură cu care ezităm şi reflectăm, de exemplu atunci cînd sînt posibile două soluţii, fiecare soluţie stă în puterea noastră, dar se opune celeilalte. Inteligenţa (nous) alege, acesta este principiul acţiunii. Cele două soluţii stau în puterea noastră, să ne punem în mişcare sau nu, să ne înduioşăm sau nu, să dorim cele ce nu sînt necesare, să mîntim, să dăm, să ne bucurăm de ceea ce se cuvine sau nu, sau acolo unde trebuie etc. ... şi de fiecare dată cînd este vorba despre faptele virtuţii sau ale răului. În legătură cu toate acestea sîntem stăpîni şi liberi. Dintre cele deopotrivă posibile fac parte şi artele; stă în puterea noastră de a o învăţa pe cea pe care o voim, şi nu alta.

Trebuie să observăm, totuşi, că, deşi sîntem întotdeauna liberi în alegerea noastră, de multe ori fapta este împiedecată într-un oarecare fel de providenţa divină.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

IOAN DAMASCHIN

Graf, J., *Psychologie des Joh. Dam*, 1923.
Nasraillah, J., *S. J. de Dam., son époque, sa vie, son œuvre*, 1950.

BOETHIUS

Anicius Manlius Severinus Boethius, om de stat, filosof și poet, s-a născut la Roma în jurul anului 480 și a decedat în 524. Și-a asumat sarcina de a traduce și interpreta toate operele lui Platon și ale lui Aristotel și de a demonstra acordul lor fundamental, dar nu a reușit să realizeze decît o mică parte din acest vast plan. Opera sa cea mai importantă este scrierea *Despre mîngîierile filosofiei (De consolatione philosophiae)*. În această operă, scrisă în formă retorică și alegorică, nu se întîlnește nici un element creștin, astfel încît în timpurile mai noi s-a crezut că Boethius a fost fie păgîn, fie creștin numai cu numele. Totuși autenticitatea celor mai multe opuscule teologice rămase de la el nu poate fi pusă la îndoială. Pe de altă parte, deși *Despre mîngîierile filosofiei* este lipsită de referiri directe la doctrina creștină, este pătrunsă totuși de idei platonice și neoplatonice pe care scriitorii patristicii le considerau creștine. *Despre mîngîierile filosofiei* face parte din operele cele mai faimoase ale evului mediu. Este divizată în cinci părți scrise în proză și în versuri. Prima carte poate fi socotită o introducere în care filosofia i se înfățișează lui Boethius ca o matroană care vine să-i aducă mîngîiere în situația tristă în care ajunsese respectînd adevărul și justiția. În cartea a doua, filosofia îl face să înțeleagă că fericirea nu constă în bunurile datorate norocului, schimbătoare și caduce, și că, chiar atunci cînd le posedăm, ele aduc cu sine pericolul și teama de a le pierde. După Boethius, fericirea trebuie să constea într-o stare lipsită de orice teamă de acest fel și care să cuprindă în sine toate bucuriile care îl pot face pe om suficient sieși. O asemenea

fericire constă numai în Dumnezeu însuşi, căci el este binele suprem, originea tuturor lucrurilor, fundamentul adevăratei beatitudini a omului. Cartea a patra expune o teorie a providenţei şi a destinului. Cartea a cincea examinează problemele ce se nasc din conceptul providenţei şi al destinului, aşa cum au fost formulate aceste concepte anterior. La prima vedere providenţa ar părea să excludă libertatea, dar în acest caz omului i-ar fi inutilă raţiunea, care îi serveşte să judece şi să aleagă liber. După Boethius, filosofia rezolvă această problemă, arătînd că prevederea unui eveniment nu implică condiţia ca evenimentul să se realizeze cu necesitate. Ca atare, deşi Dumnezeu prevede totul, nu prevede că totul urmează să aibă loc cu necesitate. Natura lui Dumnezeu este o eternitate lipsită de orice succesiune, astfel încît în el sînt prezente şi evenimentele viitoare, în chiar modul în care se întîmplă ele. Cele care depind de liberul arbitru sînt prezente în el tocmai în modalitatea lor contingentă.

Importanţa lui Boethius pentru cultura medievală a fost foarte mare. *Mîngîierile filosofiei* a avut numeroase comentarii, iar operele logice ale lui Boethius au introdus logica aristotelică în învăţămîntul scolastic, făcînd din ea un element fundamental a culturii medievale. Pe de altă parte, opusculele sale teologice au oferit discuţiilor teologice din evul mediu terminologia şi metoda. Dar cu toate acestea Boethius nu ajunge — şi nici nu pretindea să fie — un gînditor original. Este un compilator şi un retor elocvent care a ştiut să adapteze la limba şi la mentalitatea latină speculaţia greacă şi care, păşind pe urmele lui Augustin, s-a străduit să unească, în limita posibilului pentru acele vremuri, credinţa şi raţiunea.

Printre scrierile de logică ale lui Boethius sînt două — *De syllogismo hypothetico (Despre silogismul ipotetic)* şi un comentar la *Topicele* lui Cicero, pe care unii cercetători moderni l-au caracterizat ca fiind logică propoziţională (K. Dürr). De asemenea, Boethius este autorul schemei mnemonice, numită „pătratul logic", care are scopul de a reprezenta grafic şi a contribui la memorizarea uşoară a raporturilor — contrarietate, subalternare, contradicţie, subcontrarietate — dintre judecăţile de predicaţie A, E, I, O. Logicienii evului mediu au folosit „pătratul logic" şi pentru reprezentarea raportului dintre judecăţile modale.

DESPRE MÎNGÎIERILE FILOSOFIEI[1]

CARTEA V

Proza IV Preştiinţa nu e o cauză de necesitate pentru un fapt viitor, ea nu limitează liberul arbitru. Cunoaşterea nu e în funcţie de obiectul cunoscut, ci de subiectul cunoscător. Cele patru grade ale cunoaşterii.

Filosofia a răspuns atunci:

— Este veche această plîngere împotriva providenţei; ea a fost strașnic dezbătută de Cicero în tratatul său despre divinaţie şi tu ai cercetat-o îndelung şi stăruitor, dar nici unul dintre voi nu i-a adus o lămurire precisă şi temeinică. Pricina întunericului acestei probleme este că şovăielile raţionamentului omenesc nu se pot apropia de unitatea preştiinţei divine care, dacă ar putea fi înţeleasă cît de cît, n-ar mai lăsa loc pentru îndoială. Voi încerca totuşi să luminez şi să lămuresc această problemă, după ce voi lumina mai întîi chestiunile care te frămîntă. Vreau, în adevăr, să aflu pentru ce îţi pare mai puţin mulţumitor raţionamentul celor ce aduc o soluţie, arătînd că neştiinţa nu e o cauză de necesitate pentru lucrurile viitoare, că astfel liberul arbitru nu e împiedecat de preştiinţă. În ce constă pentru tine argumentul necesităţii celor viitoare, dacă nu în aceea că cele ştiute mai dinainte nu pot să nu se întîmple? Dacă deci precunoaşterea nu impune lucrurilor nici o necesitate, ceea ce tu ai mărturisit cu puţin înainte, pentru ce manifestările voluntare iau o direcţie determinată? Pentru o mai uşoară punere a problemei, ca să poţi înţelege mai bine cele ce vor urma, să presupunem că preştiinţa nu există. Aşadar, ca să ne ţinem în cadrul acestei afirmaţii, cele ce vin din liberul arbitru sînt constrînse de necesitate?

---

[1] *De consolatione philosophiae*. trad. şi note de David Popescu. Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943.

— Nu.

— Să presupunem acum că prestiința există, dar că nu impune fenomenelor nici o necesitate; va rămîne, după părerea mea, aceeași întreagă și absolută libertate a voinței. Dar prestiința, vei zice, chiar dacă nu constituie pentru cele viitoare o necesitate ca ele să se producă, este totuși un semn că ele se vor produce neapărat. Prin urmare în acest caz, chiar dacă n-ar fi existat o cunoaștere anticipată, ar reieși totuși că o ieșire anumită a evenimentelor e necesară: căci orice semn arată numai ceea ce este, dar nu produce ceea ce indică. De aceea trebuie demonstrat mai întîi că nu se întîmplă nimic fără să fie nevoie, pentru ca să apară cunoașterea anticipată ca semn al acestei necesități; altfel, dacă una nu există, nici cealaltă nu va putea fi semnul a ceea ce nu există. Se știe, pe de altă parte, că o demonstrație sprijinită pe un raționament solid, nu trebuie dedusă din semne, nici din argumente exterioare problemei, ci din cauze necesare și adecvate.

Dar cum se face că realizarea celor prevăzute nu se produce? Ca și cum am crede că cele pe care providența le cunoaște anticipat că se vor produce nu se vor întîmpla și n-am socoti mai degrabă că fenomenele, deși se produc, n-au avut totuși prin natura lor nici o nevoie de a se produce. De aici în colo le vei putea judeca cu ușurință, căci multe fapte se petrec sub ochii noștri, ca de pildă acela cînd vizitiii își întorc sau își conduc quadrigele, și altele de acest fel. Sînt constrînse de vreo necesitate aceste fapte să se petreacă astfel?

— Nu, fiindcă ar fi zadarnică munca diferitelor învățături, dacă totul ar fi pus în mișcare din constrîngere.

— Deci un fenomen care scapă de necesitatea de a exista în momentul în care se produce, e scutit și de nevoia de a exista înainte de a se produce. Există astfel unele evenimente viitoare a căror manifestare e dezlegată de orice necesitate. Cred că nimeni nu va zice că un fapt care se petrece în acest moment nu s-ar fi putut întîmpla și înainte de momentul în care s-a produs, prin urmare chiar cele prestiute au desfășu-

rări libere. Precum știința celor prezente nu le dă acestora nici un caracter de necesitate, tot așa știința de mai înainte a celor viitoare nu le aduce acestora nici o necesitate de a se produce. Dar, zici, problema este dacă poate exista vreo cunoaștere anterioară a acelor lucruri a căror realizare nu e necesară. Pare a fi aci o contradicție, gîndești că un fenomen prevăzut își atrage după sine necesitatea existenței lui, că dacă această necesitate lipsește el nu se mai poate prevedea; și că știința nu poate cuprinde decît ce este cert. Iar dacă cele ce au realizări nesigure par ca sigure, ele se înfățișează ca un domeniu întunecat al părerii, nu ca un adevăr științific; și a crede lucrurile altfel decît sînt, înseamnă a socoti că există spărtură în integritatea științei. Cauza acestei erori este că noi credem că toate cunoștințele pe care le avem despre un obiect depind exclusiv de natura și esența acelui obiect. Adevărul este însă cu totul contrariu; cunoaștem un obiect nu după însușirile lui, ci mai ales după puterile noastre intelectuale. Căci, ca să lămurim această afirmație printr-un mic exemplu: aceeași formă rotundă a unui obiect, altfel este percepută prin văz, și altfel prin pipăit; în primul caz, grație depărtării poate fi intuită sfera întreagă; în al doilea caz, forma sferică a obiectului nu poate fi percepută decît prin apropierea de sferă și prin pipăirea ei parte cu parte.

Pe om însuși, altfel îl vedem prin simțuri, altfel prin imaginație, altfel prin rațiune și altfel prin inteligență. Simțurile judecă forma unui corp după materia componentă, imaginația judecă însă numai forma, fără materie. Rațiunea trece mai departe și, printr-o considerație cunoscută, cuprinde speța care se găsește în indivizi. Ochiul inteligenței privește mai sus; depășind sfera universalității, tinde, prin pătrunderea ascuțită a spiritului, către tipul unic. În legătură cu aceasta trebuie neapărat să avem în vedere că funcțiunea superioară de percepție cuprinde în sine pe cea inferioară, dar cea inferioară nu se ridică pînă la cea superioară. În adevăr, nici simțurile n-au vreo putere în afară de materie, nici imaginația nu percepe caracterele generale,

nici raţiunea nu reţine forma unică, ci inteligenţa, ca dintr-un observator înalt, cunoscînd tipul, distinge în acelaşi timp tot ce se cuprinde în el, cu aceeaşi pătrundere cu care distinge tipul însuşi, necunoscut celorlalte forme de percepţie. Ea cunoaşte şi speciile universale ale raţiunii şi formele imaginaţiei şi materia senzaţiilor, nefolosindu-se nici de raţiune, nici de imaginaţie, nici de simţuri, ci numai de acea pătrundere a spiritului, care priveşte, ca să spun astfel, tipic. Raţiunea de asemenea, cînd priveşte ceva universal, fără să se folosească de imaginaţie sau de senzaţii, înţelege datele imaginaţiei şi cele ale simţurilor. Ea este cea care formulează definiţiile generale, ca de exemplu: omul este un animal biped raţional. Aceasta, deşi o idee generală, nimănui nu-i e necunoscut că are un substrat sensibil şi imaginabil, pe care însă raţiunea îl examinează nu cu imaginaţia sau cu sensibilitatea, ci cu raţionamentul, care este funcţia sa proprie. Şi imaginaţia, deşi pe temeiul senzaţiilor începe să vadă şi să-şi reprezinte imagini, totuşi, părăsind simţurile, luminează elementele sensibile printr-un fel propriu de a judeca, nu sensibil, ci imaginativ. Vezi, deci, cum în toate stadiile de cunoaştere activează mai degrabă facultăţile noastre intelectuale, decît obiectele cunoscute? şi pe bună dreptate; căci de îndată ce orice judecată se înfăţişează ca un act al celui ce judecă, este necesar ca fiecare să-şi îndeplinească opera sa cu puteri proprii, iar nu străine.

Poezia IV Intelectul nu înregistrează pasiv datele lumii sensibile; avînd activitate proprie, el prelucrează în sinteze noi datele simţurilor, cu ajutorul ideilor apriorice, construind judecăţile şi raţionamentele:

De Portic [1] inspiraţi odată
Bătrîni cu faimă-ntunecată

[1] Filosofia stoică, de la cuvîntul grec στόα, latineşte *porticus*, o galerie din Atena unde Zenon din Citium şi-a ţinut prelegerile.

Credeau că-n minți sînt imprimate
Senzații și imagini date
De corpurile, din afară,
Cum uneori condeiul zboară
Pe-ntinsul unei pagini care
Neavînd deloc vreo însemnare,
Primește scrisu-ntîi pe ea.
Dar dacă mintea n-ar avea
Puteri și proprie mișcare,
Ci ar primi cu resemnare,
Imaginile ce-i sînt date
De obiecte reflectate
Ca-ntr-o oglindă, cum s-ar naște
În suflet faptul de-a cunoaște?
Pe lucruri ce putere trează
Le vede și le-analizează
Cînd le cunoaște? Cine-apoi
Le-adună în sinteze noi
Și aceste două drumuri luînd,
Cînd urcă spre abstracții, cînd
Spre cele ce-s concrete vine
Și, judecîndu-se pe sine,
Doar adevărul pur îl cere?
Aceasta este o putere
Cu mult mai mare, mai activă
Decît aceea ce pasivă,
Impresii doar întipărește.
Cu toate acestea, trebuiește
Întîi un element trupesc
Pentru procesul sufletesc
Și sunete-n urechi să vină,
De suflet fiind atunci chemate,
Cu cele noi sînt confruntate
Ideile înnăscute, care
Cu-acestea au asemănare,

Şi astfel sînt amestecate
Imagini cu tipare date.

Poezia V Omul singur, din toate vieţuitoarele, se poate înălţa pînă la inteligenţa divină:

Atîtea fiinţe sînt în lume cu chip atît de felurit!
Se mişcă unele cu-ncetul prin praf, cu trupul alungit,
Tîrîndu-şi pieptul înainte şi dîră-n urma lor lăsînd,
Sînt altele cu-aripi uşoare, ce spaţiile străbătînd
Se-ntrec cu vîntul şi văzduhul îşi cuceresc cu zborul lor.
Le place unora prin cîmpuri şi-n inima pădurilor
Să intre şi să lase urme adînc în glie apăsate.
Deşi cu chipuri felurite, au totuşi feţele plecate
În jos şi li se-ngreuiază întunecata lor simţire.
Doar neamul omenesc se-nalţă spre cer cu falnică privire,
Cu capul drept stînd în picioare de sus pămîntul îl priveşte.
De nu te-a prins ţărîna-n mreaja-i de chipul tău îţi aminteşte:
Tu, care ai spre înălţimi ochii şi fruntea-n sus ţi-e ridicată
Şi spiritul spre culmi înalţă-l, ca mintea ta împovărată
Să nu stea mai prejos de trupul ce către cer cu fală cată.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

BOETHIUS

Courcelle, P., *Les lettres greques en occident de Macrobe à Cassiodor*, Paris, 1943, pp. 257—312.

Lane Cooper, *A Concordance of Boethius*, Cambridge, U.S.A., 1928.

Patch, H. R., *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*, New-York, 1935.

Rand, E. K., *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 1928.

PERIOADA SCOLASTICĂ

FILOSOFIA SCOLASTICĂ

Cuvîntul „scolastică" denumește învățămîntul și filosofia predate în cursul evului mediu în occidentul latin, aflat sub stăpînirea catolicismului, inițial în școlile oficiale — adică în școlile patronate de marile catedrale și mănăstiri, iar ulterior și în universități, unde s-a format cu precădere gîndirea filosofică medievală.

Originea, structura și dezvoltarea filosofiei scolastice reflectă îndeaproape alcătuirea socială și politică a lumii medievale europene, constituită după principiile unei ierarhii riguroase, concentrate într-o forță conducătoare unică. Imperiul, biserica, feudalismul, ca instituții fundamentale ale evului mediu, sînt coloanele pe care se sprijină ierarhia medievală stăpînitoare a întregii vieți materiale și spirituale a acelui timp. Este evident că într-un asemenea context istoric cercetarea filosofică nu poate decît să accepte și să se orienteze potrivit principiilor și disciplinei impuse de ierarhie, reflectînd-o în gîndire.

Ordinea ierarhică, sub aspectul ei de forță determinatoare a vieții individuale și sociale, s-a afirmat începînd din secolul al optulea, în ambianța unei economii rurale extrem de limitate, din cauza încetării aproape totale a schimburilor economice și culturale și a decadenței, uneori chiar a dispariției vieții urbane, ca o consecință a marii revoluții pe care a reprezentat-o în Europa migrațiunea popoarelor. Dar, peste vreme, începînd cu secolul al unsprezecelea, călătoriile, schimburile din ce în ce mai numeroase, care duc la înflorirea comerțului și artelor, provoacă prima criză a conceptelor medievale despre ordinea uni-

versală. Puterea ierarhică, pînă atunci chezaș al vieții individuale și sociale, se transformă într-o forță de oprimare din ce în ce mai amenințătoare. Dar în cadrul luptei de eliberare împotriva feudalismului, al luptei pentru autonomia comunală, omul își verifică și întărește progresiv încrederea în propriile sale forțe, în posibilitatea de a se organiza în comunități autonome, cu rezultate economice mai bune decît cele ale ierarhiei impuse.

Odată cu progresul economic încep să se lărgească și limitele gîndirii dominate de ierarhie. Inițiativa rațională începe să fie recunoscută, deși numai în domenii încă restrînse. În aceste condiții cercetarea filosofică, acum totuși mai liberă, încearcă delimitarea cît mai clară între ceea ce aparține ierarhiei și ceea ce aparține inițiativei raționale a omului, cu alte cuvinte stabilirea domeniilor de competență ale credinței, pe de o parte, și ale rațiunii, pe de alta, creîndu-se la un moment dat aparența că se poate realiza un echilibru între acești termeni opuși. Dar un asemenea echilibru, chiar aparent, nu se va menține și, începînd cu secolul al treisprezecelea, fără să se renunțe la credință și la concepțiile ierarhice, sfera inițiativei raționale continuă să se extindă încurajîndu-se și mai mult cercetarea filosofică, posibilitatea ei de a acționa cu forțe proprii. Această evoluție explică de ce filosofia scolastică a putut fi caracterizată drept dezbaterea raportului dintre rațiune și credință, dezbaterea problemei libertății pe care și-o poate revendica omul față de ierarhiile lumii acelui timp în cercetarea naturii și a societății. Periodizarea filosofiei scolastice este fondată în esență pe diversele moduri de a rezolva această problemă.

Din acest punct de vedere, unii istorici ai filosofiei disting o etapă de pregătire a scolasticii propriu-zise — o perioadă prescolastică — cuprinzînd scurtul avînt al spiritului și artelor din timpul primilor regi carolingieni: renașterea carolingiană. Scolastica propriu-zisă este divizată în trei perioade: scolastica *timpurie*, începînd din secolul al nouălea pînă la începutul secolului al treisprezecelea, perioada de înflorire a scolasticii sau scolastica *culminantă*, în secolele al treisprezecelea și al paisprezecelea, perioada de sfîrșit sau perioada *tîrzie* a scolasticii în secolul al paisprezecelea și al cinsprezecelea (cf. Karl Vorländer).

În ceea ce privește evoluția scolasticii trebuie să deosebim, pe de o parte, problemele legate de metodă („metoda scolastică") folosită de gînditorii scolastici, pe de altă parte, cele privind problemele de conținut ale gîndirii filosofice și teologice ale acelei epoci, ambele strîns legate de funcțiunea de învățămînt a scolasticii.

Metoda scolastică izvorîtă din și perfecționată în procesul de învățămînt — în școală — are destul de numeroase precedente. Istoricii filosofiei citează în acest sens pe Aristotel și pe discipolii săi, care încercau să lămurească raporturile dintre fenomene prin intermediul „problemelor" și al soluțiilor ce puteau fi oferite. Epicur ordonează criteriile științei empirice sub forma „canonului" — și introduce pentru prima oară acest termen în filosofie. Noile școli stoice și platonice desfășoară cercetarea filosofică în „diatribe" sau discuții, care alternează întrebările și răspunsurile. Augustin adaugă metodei socratice a întrebărilor și răspunsurilor interogarea de sine însuși.

În perioada prescolastică și la începutul scolasticii (Alcuin, Scotus Eriugena), se folosesc amîndouă metodele. Începînd cu secolul al doisprezecelea, prevalează din ce în ce mai mult (mai ales cu Abélard) metoda socratică, ce apare sub aspectul tipic al *întrebării (questio)*. Inițial întrebările se pun în general pe marginea unei *lecții (lectio)*, care consta în comentarea unui text provenind dintr-o sursă care beneficia de o autoritate incontestabilă în condițiile vremii. Separîndu-se cu timpul de *lectio*, *questio* — întrebarea — a ajuns să constituie în anumită măsură un gen autonom sub forma de *questio disputata*, constînd în punerea în discuție publică a unei probleme, care, după ce era analizată în adîncime cu argumente pro și contra, era soluționată de magistru. O formă specifică de probleme puse în discuție erau *questiones quodlibetalis*, în tratarea cărora ordonarea sistematică era mai puțin riguroasă. În *Sume* procesul dialectic al disputei se întîlnește în *articol*. În cadrul acestuia autorul pune o întrebare *(quaeritur)*, menționează unele argumente sau obiecții *(videtur quod)*, enunță o serie de contraargumente *(sed contra)* și propune apoi tratarea sa proprie, în calitate de magistru, a problemei, cu alte cuvinte oferă soluția propriu-zisă *(respondeo)*, pentru ca în final să rezolve, pe rînd, obiecțiile menționate anterior *(ad primum, ad secundum* etc.*)*. În

acest mod, „distingerea" problemei în elementele sale fundamentale, analiza dialectică a fiecăruia și eliminarea antitezelor constituie baza logică a metodei scolastice. Evident o asemenea metodă are mari avantaje didactice: claritate în punerea problemelor, corectitudinea logică a expunerii, înlănțuirea precisă a argumentelor. Dar odată cu trecerea timpului — mai ales în scolastica tîrzie — apar din ce în ce mai mult defectele: subtilitate dialectică sterilă, argulii, argumentare nesemnificativă (Grabmann).

Gîndirea scolastică, cu surse în scrierile aristotelice în legătură cu filosofia arabă și iudaică, în literatura platonică, respectiv neoplatonică și în opere patristice, este în esență o gîndire care se sprijină în mod conștient pe autoritate, fie că aceasta este o spusă biblică, un text al unui părinte al bisericii sau decizia unui conciliu. Istoricii filosofiei au arătat că recursul permanent la autoritate este manifestarea tipică a caracterului comun și supraindividual al cercetării scolastice, în care individul vrea să se simtă ajutat și sprijinit în permanență de autoritatea și tradiția ecleziastică, cu atît mai mult cu cît filosofia nu-și propune să formuleze concepte și doctrine noi ci numai să înțeleagă adevărul dat, care nu mai trebuie găsit și cu atît mai puțin căutat. În scopul acestei elucidări, scolastica face desigur apel la noțiuni și doctrine filosofice și teologice moștenite prin tradiție, pe care însă le transformă, de cele mai multe ori inconștient, scoțîndu-le din complexele istorice din care fac parte, căci scolastica este cu desăvîrșire lipsită de sensul istoricității (Abbagnano).

Așa cum a arătat G. W. F. Hegel, filosofia scolastică este în mod esențial teologie, iar această teologie este nemijlocit filosofie. Potrivit acestei caracteristici gîndirea medievală, care urmărește, potrivit naturii sale, în primul rînd, elucidarea adevărului revelat și transmis, stabilește un raport între filosofie și teologie exprimat pregnant în formula: *philosophia est ancilla theologiae* — filosofia este sluga teologiei. Sînt totuși istorici ai filosofiei care consideră că această formulă nu trebuie subliniată într-un mod extrem și exclusiv ca și cînd în evul mediu filosofia ar fi fost complet dizolvată în teologie. De fapt, în filosofia medievală se pot identifica două poziții: pe de o parte desconsiderarea antidialectică totală a filosofiei exprimată în formula

de mai sus, pe de altă parte, punerea unui accent atît de puternic pe cunoașterea filosofică, încît se ajunge la o depreciere a credinței și teologiei, de exemplu, la dialecticienii și la averroiștii latini de la Universitatea din Paris, care, în plin secol al XIII-lea, susțin concepții potrivnice dogmelor, încercînd totuși să împace conflictul prin teoria dublului adevăr, adevărul filosofic și adevărul teologic, care ar putea fi în contradicție fără să se anuleze reciproc (Grabmann). Se constată astfel că în scolastică se pot întrezări două linii de gîndire deosebite, care — convențional — ar putea fi caracterizate ca reprezentînd o *dreaptă* și o *stîngă*, adepții primei linii făcînd filosofie pentru a consolida gîndirea teologică, iar adepții celei de a doua pentru a cuceri, în cadrul teologiei, libera cugetare. Desigur, spre a evita un schematism nedorit, aceste noțiuni nu trebuie despărțite prea categoric, totuși este limpede că în scolastică aristotelismul a reprezentat un factor de progres, putînd fi socotit de partea stîngii, că nominalismul se afirmă ca o tendință spre materialism, aparținînd prin urmare tot stîngii și că, în schimb, există în scolastică chiar și o extremă dreaptă, reprezentată, de exemplu, de Étienne Tempier, celebrul episcop al Parisului (Gh. Vlăduțescu).

Marii gînditori scolastici — Albert cel Mare, dar mai ales Toma din Aquino — au căutat o cale de mijloc între aceste poziții divergente, ajungîndu-se în acest mod la o revalorificare a gîndirii filosofice. De altfel însăși construcția aristotelismului scolastic este o faptă filosofică și atît Albert cel Mare cît și Toma din Aquino au fost considerați de contemporanii lor ca filosofi, iar învățămîntul lor ca fiind cu precădere filosofic. Sub asemenea impulsuri se ajunge ca în secolul al XIV-lea să se alcătuiască lucrări exclusiv filosofice și filosofia să treacă, în primul rînd la Universitatea din Paris, pe primul plan (Grabmann).

Trebuie să observăm totuși că, deși cercetarea scolastică este prin natura ei rațională și impersonală și se sprijină în principal pe logică și metafizică, legăturile ei cu mistica izvorăsc din surse comune — ne putem referi din acest punct de vedere de exemplu la Augustin; ele recurg de multe ori la aceleași autorități — bunăoară la Dionisie Pseudo Areopagitul — și s-au influențat reciproc în cursul întregului ev mediu, în asemenea măsură, încît filosofia și teologia medievală nu pot fi înțelese fără a ține seama de relațiile lor cu mistica.

Este o părere destul de răspîndită că evul mediu nu a avut acces la realitatea naturii și a vieții sufletești a omului, deficiență esențială care a influențat extem de negativ concepția medievală despre lume. Părerea negativă despre propensiunea științifică a evului mediu a fost împărtășită și de G.W.F. Hegel, care spune că, fără îndoială, istoria filosofiei scolastice este o istorie a unor bărbați — pioși, nobili, eminenți — dar nu propriu-zis o istorie a științei. Se observă totuși (cf. Grabmann) că evul mediu a reușit, cu cunoștințele și cu mijloacele tehnice ale vremii, să construiască marile catedrale cu durabilitatea materială și perfecțiunea lor artistică și era tot atît de capabil să gîndească cu succes asupra unor probleme logice și metafizice, psihologice și etice. Cunoștințele medievale în domeniul științelor naturii nu erau atît de reduse cît se spune de obicei. Dimpotrivă, se poate identifica în cursul întregului ev mediu un filon de gîndire care se referă direct la filosofia și la studiile de știință a naturii. Se studiau cu atenție operele matematice și cele referitoare la natură ale anticilor și arabilor. Exista, cu mijloacele timpului, interes pentru problemele anatomice importante, pentru fiziologia simțurilor și pentru partea corporală a fenomenelor psihice. De asemenea se manifesta interes și pentru medicină, iar numeroasele lucrări asupra opticii serveau unor scopuri psihologice.

Dintre marile personalități ale evului mediu interesate de știință se amintește Albert cel Mare, care apare din ce în ce mai mult ca un bun observator al fenomenelor naturii, de exemplu, în zoologie, botanică și geologie. De la Pierre de Maricourt (Petrus Pelegrinus de Maricourt) avem scrieri asupra magnetismului și metodelor experimentale. Roger Bacon, influențat de acesta, este autorul unor scrieri referitoare la matematică și astronomie, la corectarea calendarului iulian, la geografie. Același Roger Bacon a văzut în experiment principiul de progres al științelor naturii. Scolasticii de la Universitatea din Paris au anticipat, în secolul al XIV-lea, mecanica lui Galilei și sistemul copernician (P. Duhem, *apud* Grabmann). Toma din Aquino a susținut că dacă ipotezele astronomice care explică mișcarea astrelor coincid la un moment dat cu observațiile, această împrejurare nu este încă o dovadă a adevărului lor, căci noi observații pot face necesare noi ipoteze. Teoria lui Jean Buridan și a lui Albert Saxonul despre

impetus implică părăsirea vechilor reprezentări despre dinamică şi astronomie, renunţarea la vechile idei aristotelice şi arabe în legătură cu entităţile spirituale care pun în mişcare sferele cereşti, înlocuindu-le cu teoria fizică a forţelor de acţionare *(Idem)*. Teoria lui Buridan aplicată la problema gravitaţiei a dat o explicaţie a acceleraţiei gravitaţiei, care anticipează teoria susţinută în secolul al XVII-lea de C. Hugghens. Elevul lui Buridan, d'Oresme, cunoscut şi ca economist, a demonstrat mişcarea diurnă a pămîntului şi repaosul cerului aşa cum nu a făcut-o nici Copernic *(Idem)*. Lui Oresme i se atribuie şi crearea geometriei analitice.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

SCOLASTICA

Fabro, C., *Storia della filos.*, ed. a II-a, Roma, 1959, p. 158—305.

De Gandillac, M., *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle* (vol. XIII din *Histoire de l'Église*), Paris, 1951.

Giacon, C., *Il pensiero cristiano con particolare riguardo alla Scolastica medievale*, Milano, 1943.

Gilson, E., *L'esprit de la philos. médievale*, 2 vol., Paris, 1932.

Grabmann, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode, nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet*, vol. I — II, Berlin, Akademie Verlag, 1956.

Haureau, B., *Hist. de la philos. scolastique*, Paris, 1872—80; reed. 1966—67.

Pieper, J., *Scholastik: Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, Monaco, 1960.

Steenberghen, F. van., *Histoire de la philos. Période chrétienne*, Louvain, 1964.

RENAȘTEREA CAROLINGIANĂ

Deși imperiul lui Carol cel Mare (742—814) năzuia să fie o prelungire în timp a vechiului imperiu roman, totuși el nu putea arunca nici o punte peste o imensă discontinuitate politică. În schimb se manifesta în această vreme o continuitate remarcabilă în istoria culturii. Cultura latină era transmisă și impusă occidentului, în primul rînd, prin oficiile Bisericii catolice (cf. Gilson). Dar chiar sub aspect laic imperiul lui Carol cel Mare este favorabil unei renașteri intelectuale, din însuși necesitatea de a asigura unitatea și administrarea unei alcătuiri politice atît de vaste, care pretindea formarea unui mare număr de funcționari înzestrați cu un anumit grad de cultură. În epoca carolingiană răspîndirea culturii devine apanajul marilor mănăstiri, funcție îndeplinită mai înainte de orașe.

Reconstrucția intelectuală a occidentului european spre sfîrșitul secolului al optulea este datorată operei lui Alcuin (Albinus Flaccus), născut în 730, după unii în 735, în Anglia, și decedat în 804. Format în școala episcopală de la York, pe atunci de mare renume, a fost chemat, datorită faimei sale, de împăratul Carol cel Mare să conducă școala palatină și a devenit organizatorul învățămîntului în imperiul franc. De la el sînt ordonate studiile potrivit celor șapte discipline ale triviumului și quadriviumului. Propunîndu-și să construiască în Franța o nouă Atenă, Alcuin a pus bazele viitoarei Universități din Paris, în care gîndirea secolului al XIII-lea urma să întreacă pe cea a lui Platon și Aristotel (Gilson). Printre scrierile sale, Alcuin a alcătuit și o schiță

a psihologiei (în: *De animae ratione — Despre rosturile sufletului*), bazată pe scrierile lui Augustin și ale lui Cassiodor, care este primul tratat de psihologie al evului mediu. Pentru el sufletul este fundamentul personalității umane, dar eului în totalitatea sa îi aparține nu numai sufletul, ci și corpul. Destinul omului — de a se ridica pînă la iubirea divinității — este pregătit de virtuți. Alcuin se referă aici nu numai la principalele calități creștine: credința, speranța, iubirea de aproapele, ci și la cele păgîne: justiția, curajul, cumpătarea, cărora le dă definițiile platonice pe care le cunoaște din *De officis* a lui Cicero.

Opera lui Alcuin a fost continuată de succesorii săi:

Fredegisus (decedat în 834), care susține, în scrierea sa *Despre neant și tenebre (Epistola de nihilo et tenebris)*, că nimicul este ceva. Însuși faptul că nimicul are un nume demonstrează realitatea sa pentru că nu se poate concepe nici un nume care să nu se refere la ceva — spune Fredegisus.

Raban Maur, născut la Mainz în 776 sau 780, decedat în 856, unul din organizatorii mînăstirii din Fulda (Hesse), care a fost un centru religios și cultural de mare importanță în evul mediu, a fost considerat creatorul școlii în Germania și supranumit *Praeceptor Germaniae*. Raban Maur s-a ocupat mai ales de educația teologică și filosofică a clerului, dar a insistat și asupra importanței studiului artelor liberale și al filosofilor păgîni, în primul rînd al platonicienilor. În tratatul *De universo*, de fapt o vastă enciclopedie bazată în cea mai mare parte pe scrierile lui Isidor și, mai ales, pe opera *De natura rerum* a lui Beda, a strîns un bogat material privind științele naturii. I se atribuie o serie de glose asupra *Isagogei* lui Porfir și *De interpretatione* a lui Aristotel în care studiază formarea cunoștințelor intelectuale mai ales sub aspect psihologic. Dacă aceste glose sînt într-adevăr ale lui Raban, el trebuie considerat drept un dialectician mult superior lui Alcuin (Gilson). Într-o altă glosă la *Categoriile* lui Aristotel, Raban neagă univocitatea existenței, neagă adică că termenul existență păstrează aceeași semnificație cînd se referă la tot ce există și afirmă dimpotrivă echivocitatea sa, diversitatea semnificațiilor sale. Univocitatea sau echivocitatea existenței vor deveni în secolul al treisprezecelea una dintre temele fundamentale ale polemicii filosofice.

Din școala lui Alcuin, a provenit Paschasius Radbertus, abate de Corbie (Somme), decedat în 860, care exprimă prioritatea credinței față de rațiune, teză care va constitui tema speculației lui Anselm de Canterbury.

Scrierile lui Ratrammnus (Ratramne) din Corbie, decedat prin 860, și Gottschalk (Godescalc), decedat între 866 și 869, discută problema predestinării, la care participă și Scotus Eriugena, dar ele privesc teologia.

Heiric din Auxerre (841—876), căruia i se atribuie printre alte scrieri o serie de glose asupra unei opere pseudoaugustiniene privind categoriile *(Categoriae decem* — Cele zece categorii), susține o teză care pare a fi cea a conceptualismului de mai tîrziu, exprimînd realismul genurilor și speciilor. După el, conceptele universale nu sînt o realitate în sine, ci desemnează numai lucrurile particulare cunoscute în experiență. Formarea conceptelor de gen și specie provine dintr-o necesitate de economie mentală. În glosele lui Heiric se recunoaște și influența lui Scotus Eriugena.

Cel mai renumit dintre elevii lui Heiric a fost Remi (841—908), care preda artele liberale la școala din Auxerre. Spre deosebire de Heiric, Remi din Auxerre înclina spre realism, adică spre afirmarea realității substanțiale a conceptelor. După el, conceptul cel mai general la care se poate ridica inteligența este *esența*, care cuprinde întreaga natură, întrucît totul există prin participarea la esență. De platonism, se leagă și doctrina lui Remi despre cunoașterea umană. După el, natura umană posedă în ea toate artele, dar acestea au fost întunecate de păcatul originar și pot fi recunoscute numai prin mari străduințe, care le eliberează treptat din beznă. Și la Remi se recunoaște influența lui Scotus Eriugena. Remi moare la începutul secolului al zecelea (908) în cursul unei epoci istorice de mari tulburări sociale și de decădere intelectuală, în care rezultatele avîntului epoci carolingiene sînt aproape cu totul pierdute. Sub presiunea neîncetatelor războaie și a feluritelor năvăliri, occidentul european intră în ceea ce se numește uneori „prăpastia secolului al zecelea" *(Le trou du X-me siècle)*. Dar, încă înainte de intrarea în această prăpastie, apare, în secolul al IX-lea, un prin mare gînditor medieval: Ioan Scotus Eriugena, care a avut o importanță decisivă în dezvoltarea scolasticii

RENAȘTEREA CAROLINGIANĂ

Duckett, E. S., *A Friend of Charlemagne*, 1951.

Eucken, V., *Geschichte und System des mittellalterlichen Weltanschauung*, ed. a III-a, 1917.

Focillon, H., *Art d'Occident. Le moyen âge roman et gothique*, Paris, 1938.

Paré, G., Brunet, A., Tremblay, P., *La Renaissance du XII^e siècle. Les Écoles de l'enseignement*, 1933

Taylor, H. O., *The classical Heritage of the Middle Ages*, ed. a III-a, New-York, 1925.

Taylor, H. O., *The Medieval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 vol., ed. a III-a, New-York, 1920.

IOAN SCOTUS ERIUGENA

Ioan Scotus Eriugena, cel mai de seamă gînditor al scolasticii timpurii, — G.W.F. Hegel spune despre el că este „primul medieval cu care începe o filosofie adevărată" și observă despre teologia lui că „n-a fost clădită pe exegeză și pe *auctoritas patrum*" —, s-a născut în jurul anului 810 în Scoția sau Irlanda (numele „Scotus" indică Scoția, dar „Eriu" denumește în limba celtă Irlanda), și a trăit mult timp la curtea lui Carol Pleșuvul (823—877), rege ale Franței și împărat al Occidentului. A murit în 877.

Opera sa, ale cărei surse principale sînt neoplatonice, dar și Augustin, Pseudo-Dionisie Areopagitul și părinții bisericii, a avut o importanță decisivă în dezvoltarea scolasticii și a fost preluată, sub anumite aspecte, de gîndirea mistică germană. Nu există nici un filosof scolastic care să nu se fi referit la Eriugena, fie pentru a-l accepta, fie pentru a-l combate. De primă însemnătate pentru gîndirea medievală este traducerea sa din limba greacă în latină a operei lui Pseudo-Dionisie, prin care s-au răspîndit în lumea occidentală idei neoplatonice, precum și glosele sale la scrierile lui Boethius care au deschis cale largă metodei scolastice deductive, pe care însuși Eriugena o aplică cu măiestrie.

În 851, Eriugena elaborează *De praedestinatione (Despre predestinare)*, lucrare îndreptată împotriva celor ce afirmau că omul poate fi predestinat atît osîndei veșnice, cît și mîntuirii și în care susține că nu poate exista o predestinare la păcat. Această scriere cuprinde

păreri atît de îndrăzneţe pentru timpul său, încît a fost condamnată în două concilii succesive, în 855 şi 859, pe baza unui raport în care se scrie: „Ne-au parvenit scrierile unui om limbut care discută despre predestinaţia divină în mod omenesc sau, cum spune el însuşi, cu argumente filosofice, fără să se sprijine pe *Sfînta scriptură* şi fără să recurgă la autoritatea părinţilor bisericii; ci el apără predestinaţia din sine aşezînd-o pe legile lui — el nu se supune legilor dumnezeieşti" (citat după G.W.F. Hegel). Dar opera principală a lui Eriugena rămîne *De divisione naturae (Diviziunea naturii)*, scrisă în 867 şi condamnată şi ea în 1225 de papa Onoriu al II-lea, precum şi un important comentariu asupra *Ierarhiei Cereşti* a lui Dionisie.

Doctrina lui Eriugena a suferit interpretări dintre cele mai contradictorii. El a fost socotit uneori drept un gînditor foarte liber, chiar raţionalist, potrivit căruia religia şi filosofia sînt termeni echivalenţi: adevărata filosofie este adevărata religie, şi adevărata religie este adevărata filosofie, spunea el (cf. G.W.F. Hegel), cu concluzia că credinţa trebuie să se supună raţiunii. Alţii afirmă însă că el folosea raţiunea apelînd la cele două operaţii fundamentale ale dialecticii, diviziunea şi analiza, numai pentru a înţelege afirmaţiile religioase şi că gîndea, la fel ca Augustin şi ca Anselm de Canterbury, mai tîrziu, sub formula „*Credo ut intelligam*" (cf. É. Gilson). Este clar totuşi că, deşi recunoaşte că autoritatea scrierilor sfinte este neapărat trebuitoare omului, căci în ele se află adevărul, pentru Eriugena adevărata autoritate nu împiedică raţiunea dreaptă, după cum nici aceasta nu închide drumul autorităţii, căci amîndouă îşi au sorgintea în înţelepciunea divină. Dar prioritatea aparţine raţiunii, nu autorităţii: raţiunea s-a născut la începutul timpurilor odată cu natura, autoritatea s-a născut ulterior şi trebuie aprobată de raţiune, adevărata autoritate nefiind altceva decît adevărul descoperit prin puterile raţiunii. Totuşi, afirmarea libertăţii cercetării cu ajutorul raţiunii nu implică la Eriugena negarea sau limitarea religiei, căci la fel ca la Augustin religia este, pentru el, mai degrabă un punct de sosire decît unul de plecare (cf. N. Abbagnano).

Scrierea *Diviziunea naturii*, — prima concepţie sistematică a lumii construită în evul mediu —, care urmăreşte să îmbine doctrinele neopla-

tonice cu cele creștine, ajunge să realizeze, în opoziție cu cele mai multe scrieri scolastice, un adevărat sistem de filosofie a naturii (cf. K. Vorländer). Pentru Eriugena, noțiunea de natură este cea mai comprehensivă dintre toate. Natura se divide — nu numai logic, ci real — în patru părți, în patru naturi: prima este natura care creează și nu este creată — divinitatea considerată ca principiu al lucrurilor; ea este cauza a tot ce este și nu este. A doua este natura care este creată și creează — ideile arhetipale, create de divinitate și creatoare ale lucrurilor. A treia este natura care este creată și nu creează — totalitatea lucrurilor create de idei. A patra este natura care nu creează și nu este creată — divinitatea intrată în repaos și încetînd să mai creeze. Din aceste naturi fac parte nu numai tot ce este ci și tot ce nu este, deoarece prin non-existență Eriugena nu înțelege nimicul ci negația determinărilor posibile ale existenței. Cele patru naturi constituie însuși cercul existenței divinității, care, la început, fiind ca un nimic lipsit de orice calități, nu se cunoaște nici măcar pe sine, coboară din supraesențialitatea naturii sale nedeterminabile și incognoscibile și se creează pe sine din sine însăși, cunoscîndu-se, în cauzele primordiale; apoi descinde din acestea, care se află într-o poziție centrală între divinitate și creatură, devine în efectele cauzelor primordiale, apoi, trecînd prin formele multiple ale acestor efecte, ajunge pînă la natura care cuprinde corpurile, devenind totul în totul. În cele din urmă, lumea se întoarce înapoi la creator, devenind una cu el, divinizîndu-se. Sistemul circular de emanații substanțiale succesive prin care divinitatea se întoarce în sine cunoscîndu-se a fost caracterizat drept panteist sau cel puțin semi-panteist — dar însuși Eriugena se apără de panteism spunînd că diversitatea lucrurilor vizibile și invizibile este multiplă, dar divinitatea este una. Pentru Eriugena, lumea este într-adevăr divinitatea însăși, dar ca manifestare, ca teofanie a sa, dar divinitatea nu este însăși lumea, pentru că deși devine o dată cu lumea și creația este de fapt o autocreație, divinitatea continuă să rămînă deasupra lumii. Noțiunea de creație ca teofanie duce, la Eriugena, a tema iluminării: întreaga creație nu este decît o iluminare și lucrurile nu sînt decît lumini, oricît de slabe, menite să facă divinitatea văzută. Universul fiind o teofanie, fiecare lucru este un semn, un simbol. Se află aici, la Eriugena, temeiurile simbolismului medieval, atît în

filosofie și teologie cît și în arta catedralelor. Pentru Eriugena ca și, mai tîrziu, pentru Berkeley, natura este un limbaj care vorbește despre autorul ei (cf. É. Gilson).

Din toată opera lui Eriugena se desprinde valorificarea superioară a omului considerat de esență divină. Pentru el, nici măcar păcătuind omul nu-și pierde natura ci, prin păcat, și-a pierdut numai fericirea avută înainte de a păcătui. Omul este superior, într-un anumit sens, chiar îngerului, care, lipsit de corp, este lipsit totdeodată de sensibilitate și de mișcare vie.

Pentru Eriugena, răul nu este o realitate, ci o negare a acesteia. Divinitatea nu cunoaște răul, pentru că, dacă acesta ar fi un gînd divin, răul ar exista. Pentru Eriugena, ca și pentru Augustin, răul este numai o deficiență, lipsa voinței care duce la păcat. Dar, în timp ce pentru Augustin voința liberă este numai voința binelui, pentru Eriugena, voința liberă este liberul arbitru, capacitatea omului de a se decide pentru bine sau pentru rău. Numai această capacitate îl face pe om susceptibil de răsplată sau de pedeapsă.

Logica lui Eriugena, cu mult înainte ca cearta universaliilor să devină problema fundamentală a dialecticii, prezintă anticipat o soluție realistă adusă acestei probleme, considerată ca sursa soluțiilor ulterioare de același tip. Eriugena presupune realitatea obiectivă a determinațiilor logice universale, a conceptelor de gen și specie. În spiritul logicii lui Eriugena, cu cît un concept este mai universal, cu atît mai mare este realitatea sa obiectivă.

Pentru susținerea și exemplificarea doctrinei sale, Eriugena face frecvent apel la matematici, mai ales pentru a scoate în evidență faptul că totul derivă și se întoarce în unitate, în „monadă". În legătură cu problema infinitului, el afirmă că acesta nu poate deriva din finit, ci numai din infinit. Este un gînd care va reapărea cu pregnanță la R. Descartes. [1]

---

[1] „Căci, deși de fapt, ideea de substanță se află în mine prin chiar faptul că eu sînt o substanță, nu se află totuși astfel ideea de substanță infinită, de vreme ce eu sînt mărginit, dacă nu ar izvorî dintr-o altă substanță, care să fie în adevăr nemărginită" (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, trad. C. Noica, București, 1937).

CARTEA ÎNTÎI

M a g i s t r u l : Am chibzuit adesea și am cercetat cu grijă, după puterile mele, cum se pot divide, în primul rînd și în cel mai mare grad, toate lucrurile, — atît cele care pot fi cunoscute de către spirit, cît și cele care depășesc străduințele acestuia, — în cele ce sînt și în cele ce nu sînt, care toate împreună se numesc în grecește φύδις, iar în latinește *natura*. Ori crezi că nu este așa?

D i s c i p o l u l : Sînt de acord; căci și eu găsesc că așa stau lucrurile, cînd pășesc pe calea cercetării raționale.

M.: Așadar, după cum spuneam, natura este numele general pentru toate cele ce sînt și cele ce nu sînt.

D.: Așa este într-adevăr; căci nimic nu s-ar putea întîlni în universul cugetărilor noastre care să nu se potrivească cu această expresie.

M.: Așadar, pentru că sîntem de acord că această expresie este generală, aș dori să expui punctul de vedere al diviziunii sale potrivit anumitor diferențe, sau, dacă găsești de cuviință, să încercăm mai întîi diviziunea, revenindu-ți apoi ție sarcina de a examina diferențele.

D.: Grăbește-te, căci sînt nerăbdător să aud de la tine punctul de vedere corect asupra acestei chestiuni.

M.: Consider că natura se divide în patru forme diferite: prima este cea care creează și nu este creată; a doua, cea care este creată și creează; a treia, cea care este creată și nu creează; a patra, cea care nu creează și nu este creată. Aceste patru diviziuni se opun cîte două; a treia se opune celei dintîi, a patra, celei de a doua; dar cea de a patra cade sub imposibilitate, deoarece elementul ei de diferențiere constă în aceea că ea nu poate fi. Ți se pare corectă această diviziune, sau nu?

D.: Corectă, fără îndoială: aș dori totuși s-o repeți, pentru ca opoziția formelor despre care ai vorbit să iasă și mai bine la lumină.

M.: Sînt sigur că vezi opoziția dintre cea de-a treia și prima formă. Căci prima creează fără să fie creată; ei i se opune cea care este creată și nu creează. Cea de a doua se opune celei de a patra; căci cea de a doua este creată și creează, în timp, ce, dimpotrivă, cea de a patra nici nu creează, nici nu este creată.

D.: Acest lucru îl văd limpede, dar mult mă tulbură forma a patra, pe care ai adăugat-o. În legătură cu celelalte trei, nu am nici o îndoială, căci prima iese la iveală în cauza tuturo celor ce sînt și a celor ce nu sînt; a doua, în cauzele primordiale; a treia în cea cunoscută în generarea lor în spațiu și timp. Și de aceea socotesc că este necesar să dăm explicații mai exacte asupra fiecăreia în parte.

M.: Gîndești foarte bine. Las totuși pe seama ta să hotărăști în ce ordine trebuie date explicațiile, cu alte cuvinte despre care formă a naturii trebuie să discutăm mai întîi.

D.: Mi se pare potrivit să vorbim mai întîi despre ce fel de lumină intelectuală *(lux mentium)* ne asigură prima.

M.: Așa să fie. Cred totuși că trebuie să începem prin a vorbi, pe scurt, despre cea mai înaltă și cea dintîi diviziune pe care am menționat-o, adică despre cele ce sînt și cele ce nu sînt.

D.: Așa este, pe bună dreptate. Căci nu văd cum ar putea porni explicația din alt punct; nu numai pentru că este prima diferență, ci și pentru că pare mai obscură decît celelalte, și așa și este.

M.: Așadar, diferența primordială și determinantă pretinde diferite moduri de interpretare. Primul mod pare a fi acela potrivit căruia rațiunea cere ca, tuturor celor ce cad sub percepția sensorială sau sub cea a inteligenței să li se poată atribui în mod rațional existența: în vreme ce, dimpotrivă, ceea ce scapă, datorită calității deosebite a naturii sale, nu numai de ὑλιον (de materie), adică scapă nu numai

tuturor simțurilor, ci chiar intelectului și rațiunii, pare să nu existe. Și numai în Dumnezeu și în materie și în toate lucrurile create de el putem înțelege în mod corect temeiurile și esențele. Căci numai el *este* cu adevărat și esența tuturor [lucrurilor], așa cum spune Dionisie Areopagitul: „Ființarea [*esse*] aparține tuturor [lucrurilor], supraființarea [*superesse*] este Divinitatea." Și Grigorie Teologul dovedește pe multe temeiuri că nici o substanță sau esență a creației vizibile sau invizibile nu poate fi sesizată în ființa ei de către intelect sau rațiune. Căci, așa cum Dumnezeu însuși, șezînd în sine însuși, deasupra oricărui [lucru] creat, nu este înțeles de nici un intelect, tot astfel οὐσια, esența, privită cu atenție în cele mai ascunse unghere ale creației înfăptuite de el și existente în el este incomprehensibilă. Ceea ce în fiecare creație [lucru creat] poate fi perceput prin simțurile corporale sau sesizat prin intelect este numai un accident incomprehensibil în sine al oricărei esențe. Chiar dacă poate fi cunoscut potrivit calității, cantității sau formei, materiei, ori potrivit unei oarecari diferențe, potrivit locului sau timpului, totuși nu se va putea cunoaște *ce* este, ci numai *că* este [non quid est, sed quia est]. Acesta este deci întîiul și cel mai înalt mod de divizare a ceea ce se numește ființă [*esse*] și neființă [*nonesse*]; dimpotrivă, după părerea mea, modul constituit prin privarea de anumite determinări esențiale, care pare că ar putea fi introdus, în anumită măsură, ca atare, nu poate fi acceptat. Căci nu văd cum ceva care nu este în nici un fel și nici nu poate fi, care, de asemenea, nici nu depășește gîndirea prin eminența ființării sale, ar putea fi acceptat în diviziunea lucrurilor, căci ar trebui ca cineva să admită că absențele și privările întîlnite la lucrurile existente nu sînt pe de-a-ntregul nimic, ci, printr-o miraculoasă putere naturală, sînt prezente în acele lucruri ale căror absențe, privări sau opoziții sînt, astfel încît există oarecum.

Urmează al doilea mod al ființării și neființării care intră în considerare în feluritele ordini și diferențe ale naturilor create; el începe cu cea mai nobilă și mai apropiată de Dumne-

zeu putere intelectuală și coboară pînă la treapta cea mai de jos a creației raționale și irațională, adică, pentru a vorbi mai limpede, de la îngerul cel mai desăvîrșit pînă la ultima parte a sufletului rațional și irațional, adică pînă la viața care hrănește și promovează creșterea. Căci această ultimă parte a sufletului general este cea care hrănește corpul și îl face să crească. Și aici, printr-un mod minunat al înțelegerii, orice ordin împreună cu cel imediat inferior, care este lumea corporală și în care se termină diviziunea, poate fi numit ființă [*esse*] și neființă [*nonesse*]. Căci afirmarea inferiorului este negarea superiorului. De asemenea, negarea inferiorului este afirmarea superiorului și, în același fel, afirmarea superiorului este negarea inferiorului. Astfel, afirmarea omului, prin care înțeleg aici pe cel muritor, este negarea îngerului. Iar negarea omului este afirmarea îngerului; și invers. Căci dacă omul este o făptură rațională, muritoare, vizibilă, îngerul nu este, fără îndoială, o făptură nici rațională, nici muritoare, nici vizibilă. Și dacă îngerul este o mișcare intelectuală esențială în apropierea lui Dumnezeu și a cauzelor lucrurilor, cu adevărat omul nu este o asemenea mișcare intelectuală esențială orientată spre Dumnezeu și spre cauzele lucrurilor. Aceeași regulă poate fi constatată la toate esențele cerești, pînă la ordinul suprem și ea se încheie în sus cu cea mai înaltă negație. Căci ea confirmă negarea oricărei alte naturi superioare acelora. Există trei asemenea ordine ierarhice numite ὁμοταγες; primul cuprinde heruvimii, serafimii și tronurile; al doilea, virtuțile, puterile și dominațiile; al treilea, principatele, arhanghelii și îngerii. Jos nu se află însă decît ordinul corpurilor, care nici nu neagă nici nu afirmă un ordin imediat superior, pentru că nu are nimic sub el pe care să-l respingă sau să-l confirme, deoarece, cu toate că este precedat de ordinele superioare, nici unul inferior nu-i urmează. Pentru acest motiv, așadar, despre orice ordin al creaturii raționale și intelectuale se poate spune că este și nu este. Căci *este*, în măsura în care este cunoscut

de creaturile superioare sau de către el însuși; *nu este*, în măsura în care nu permite să fie înțeles de cele inferioare.

Al treilea mod [de existență] este sesizat în mod adecvat în cel prin care se împlinește plenitudinea lumii vizibile, precum și în cauzele care o precedă, ascunse în sînul naturii. Căci cele ce se cunosc din cauzele înseși în materia formată cu prilejul generării în spațiu și timp sînt considerate prin tradiție ca existente. Dimpotrivă, ceea ce este cuprins în sînul naturii fără să apară încă în materia formată sau în spațiu și timp, ori în alte accidente, este socotit, de asemenea prin tradiție, ca neexistență. Există exemple în legătură cu aceasta și mai ales în ceea ce privește natura omenească. Căci în cel dintîi și unic om pe care Dumnezeu l-a făcut după chipul său a așezat dintr-odată și pe toți oamenii, dar nu i-a introdus deodată [pe toți] în lumea vizibilă, ci a lăsat ca natura creată originar să ajungă la existență vizibilă în anumite momente și locuri, într-o succesiune numai de el cunoscută; despre cei ce apar sau au apărut vizibil în lume se spune că sînt; despre cei încă ascunși sau viitori se spune că nu sînt. Dar între primul și al treilea [mod de existență] există o deosebire. Primul se arată în general în tot ce s-a făptuit concomitent și dintr-odată în cauze și efecte. Al treilea se arată cu precădere în ceea ce stă încă în parte ascuns în cauzele sale, iar în parte apare în efecte, ceea ce întrețese de fapt ordinea acestei lumi. Acestui ultim mod de existență îi aparține și punctul de vedere care ține seama de puterea germinativă la animale și plante. Căci, atît timp cît puterea germinativă este tăcută în sînul naturii și nu iese încă la iveală, se spune despre ea că nu este; totuși, de îndată ce a apărut în animalele ce se ivesc și cresc sau în florile și fructele pomilor și plantelor, se spune despre ele că sînt.

Al patrulea mod [de existență] acordă, după filosofi, și nu în mod nepotrivit, adevărata existență numai celor ce pot fi concepute prin intelect; dimpotrivă, despre cele ce — prin generare, prin extinderea sau contractarea materiei în mișcare spațială sau temporală — se schimbă, se adună sau

se dizolvă, se spune pe drept cuvînt că nu sînt, şi în această situaţie se află toate corpurile care se pot naşte şi pot pieri.

Al cincilea mod [de existenţă][1] poate fi sesizat de raţiune numai în natura umană. Dacă aceasta s-a îndepărtat prin păcat de demnitatea asemănării cu chipul lui Dumnezeu, în care de fapt îşi are subzistenţa, ea şi-a pierdut cu drept cuvînt existenţa şi de aceea se poate spune despre ea că nu este. Dacă, totuşi, după restabilirea îndurării fiului unuia născut al lui Dumnezeu, este readusă în starea de mai înainte a fiinţei sale, în care a fost creată după chipul lui Dumnezeu, atunci începe să fie şi să trăiască în cea în care a fost creat după chipul lui Dumnezeu [...]

M.: Eşti priceput în aritmetică?

D.: Priceput, fără îndoială; am învăţat-o încă din copilărie.

M.: Atunci defineşte-o pe scurt şi cuprinzător.

D.: Aritmetica este ştiinţa numerelor, nu a celor pe care le numărăm, ci a celor după care numărăm.

M.: Ai definit aritmetica cu precauţiune şi atenţie. Dacă ai fi definit-o pur şi simplu ca ştiinţa numerelor, ai fi cuprins toate numerele în general, dar atunci definiţia nu ar fi fost corectă. Căci aritmetica nu se ocupă de toate genurile de numere, ci numai de cele despre care se ştie că sînt numai în cunoaştere şi în intelect şi după care se numără celelalte genuri de numere. Căci înţelepţii spun că ştiinţei aritmeticii nu-i aparţin numerele animalelor, tufelor, plantelor şi ale altor corpuri sau lucruri ci numai numerele gîndite, invizibile, incorporale, care există numai în cunoaştere, dar nu în afară de aceasta şi într-un obiect real. Căci ele nu sînt considerate în cunoaştere, sau în intelect, sau în raţiune, sau în memorie, sau în simţuri, sau în figuri, în acelaşi fel ca şi cînd ar fi substanţial aceleaşi cu lucrurile în care sînt vizibile. Căci ele se au pe ele însele drept propria lor substanţă. Într-adevăr, dacă ar fi de aceeaşi substanţă cu lucru-

[1] De fapt, variantă a modului trei — subdiviziunea *om* (n. t.).

rile în care sînt vizibile, atunci știința și intelectul și inteligența ar decide nu potrivit cu ele, ci *despre* ele. Dar arta și cel care decide nu pot fi unul și același lucru. Căci așa ceva nu poate fi spus pe drept decît despre Verbul divin, care este atît cel ce judecă cît și arta Tatălui său. Așadar, ai adăugat cu prudență, cînd ai spus: nu acele numere pe care le numărăm, ci acelea potrivit cărora numărăm. Desigur, nu le percepem în nici un corp sau obiect incorporal; dimpotrivă, datorită caracterului superior al naturii lor, ele sînt văzute de către intelect dincolo de orice lucru, independent de orice se numără în conformitate cu ele.

D.: Am chibzuit adesea asupra acestui lucru și, după cum socotesc, mi l-am lămurit.

M.: Prin urmare aritmetica este o artă naturală?

D.: Desigur! Și nu există alta mai naturală, deoarece constituie un fundament de neclintit și o cauză primordială nu numai pentru cele trei părți ale *mathesis*-ului, adică pentru geometrie, muzică și astrologie [1], ci și pentru că mulțimea nesfîrșită a tuturor lucrurilor vizibile și invizibile primește consistență numai potrivit regulelor privind numerele pe care le ia în considerare aritmetica, așa cum a lămurit acest lucru marele filosof Pitagora, primul inventator al acestei arte, care pe motive bine întemeiate, consideră numerele gîndite drept părți constitutive ale tuturor lucrurilor vizibile sau invizibile. Sfintele scripturi nu neagă aceasta, căci spun că totul a fost creat cu dimensiuni și număr și greutate.

M.: Dacă, așadar, cauți exemple naturale ale artei menționate, cercetează cu grijă natura și regulele numerelor pe care le implică, pentru ca cu ajutorul Domnului să ajungi la cunoașterea a ceea ce tu socotești drept contrazicător și aflat reciproc în opoziție.

D.: Accept bucuros exemple din aritmetică. Căci ea nu amăgește și nu este amăgită. Iar dacă totuși unii mai puțin

[1] Armonie (n.t.).

pricepuți greșesc cînd o aplică, vina nu cade asupra artei, ci asupra nepriceperii celor care o folosesc fără prudență. Acum, cred, nu te îndoiești că unitatea [monada] constituie începutul numerelor a căror știință este aritmetica.

D.: Cel care s-ar îndoi de acest lucru nu este cunoscător în cele ale aritmeticii. Căci începutul, mijlocul și sfîrșitul tuturor numerelor este monada, adică unitatea, precum și întregul și partea, și toate determinările dimensionale ale limitelor.

M.: Spune-mi, prin urmare, dacă toate numerele pe care rațiunea le poate multiplica, după voie, se află în mod cauzal și etern în monadă?

D.: Adevărata rațiune ne învață tocmai așa; căci unitatea este cauza tuturor lucrurilor, deoarece ea există ca început al tuturor numerelor și acestea toate sînt în ea unul, în mod simplu și nedivizat, adică în mod universal; iar în multiplicitate [ele sînt] doar potrivit cauzei, adică nu în act și operație, nici nu sînt unul cumulat din multe, ci unul înzestrat cu particularitatea de a fi totodată simplu și multiplu, în așa fel încît numerele sînt în ea toate dintr-o dată și în mod simplu, potrivit cauzei, — ea însăși fiind concepută, conform constituției ei, multiplicabilă într-o distribuție cu neputință de exprimat. Căci unitatea însăși este cauza și substanța tuturor numerelor și, fără să-și părăsească starea neschimbătoare a naturii ei, se revarsă ea însăși în multiple moduri în toate; ele rămîn însă veșnic în ea, deoarece nu au un început temporal al existenței lor. Căci unității nu-i lipsesc în nici un fel multiplele temeiuri ale numerelor, în care acestea dăinuie. Dar oare cine dintre cei ce se pricep să judece în mod autentic vrea să vorbească în legătură cu unitatea despre un început, cînd își dă seama că ea tinde spre infinit? Și cum ar putea să provină o înaintare infinită dintr-un început finit? Infinitul nu provine decît din infinit, iar din finit nu provine nimic infinit. Desigur, cineva ar putea să întrebe cum poate fi corect acest lucru, de vreme ce la numerele înseși vedem multe [numere] infinite purcezînd

din finit? De exemplu, din cifra doi, care este un număr finit, provine orice dublu și se extinde în infinit. În același fel, toate triadele își au începutul în cifra trei determinată finit, fără să existe un sfîrșit; pe scurt, prin determinările mărimii sale sau prin unități simple, orice număr este unul finit, din care înaintează în infinit un multiplu: așadar, la acea obiecție trebuie să răspundem că toate acele numere care sînt determinate prin părțile lor, din care se ivesc multiplicități la infinit, sînt infinite și în unitate, unde toate sînt unul. Prin urmare, fie că se va nega că în unitate sînt cuprinse toate numerele, și se va afirma că în multiplicitățile lor ele sînt determinate în afara unității; fie, dacă nu se va putea afirma acest lucru fără a fi în contradicție cu rațiunea, va trebui să se admită că toate numerele determinate în părțile lor subzistă veșnic în unitate în mod nedefinit și uniform. Căci apa nu începe acolo unde izvorul este vizibil, ci curge pe căi de acces tainice care nu pot fi identificate de simțuri înainte ca izvorul să fie vizibil. Și cum, prin urmare, locul unde apare vizibil pentru prima dată este numit în mod abuziv izvor, deoarece apa era ascunsă și cu neputință de văzut cu mult timp înainte în inima pămîntului sau în ocean sau aiurea; tot așa numerele, ale căror multiplicări și alte relații înaintează în infinit, nu își au originea în numere determinate, care se impun în primul rînd spiritului care observă, ci în temeiul veșnic și infinit; din el se ivește, ori în el se întoarce orice desfășurare infinită de numere. Dar pentru a aduce un sprijin și mai puternic afirmației că unitatea nu a început niciodată, ia bine seama [la cele ce urmează]. Dacă unitatea, pe care grecii o numeau monadă [*monas*], este începutul, mijlocul și sfîrșitul tuturor numerelor, acestea provin din ea, se mișcă prin ea, tind spre ea și se sfîrșesc în ea; și nici un filosof nu se îndoiește că așa stau lucrurile: Unitatea din care se ivesc numerele și prin care ele se mișcă nu este alta decît unitatea spre care ele tind și în care se termină, ci este una și aceeași, pentru că este început, mijloc și sfîrșit. De aceea numerele care se mișcă progresiv din

începutul ei nu se termină în altă parte decît în sfîrșitul ei. Căci începutul și sfîrșitul ei sînt una și aceeași unitate. De aceea se stabilește cu necesitate că ele ajung pînă la un sfîrșit infinit, și pornesc de la un început infinit; sfîrșitul infinit al tuturor numerelor este una și aceeași unitate, așadar ea este și temeiul infinit al tuturor lucrurilor. Și dacă toate numerele subzistă veșnic și incomunicabil în începutul ei [unității] aceleași lucru trebuie în mod necesar să se întîmple cu sfîrșitul ei. Dar pentru că nu există un sfîrșit fără ceea ce se sfîrșește în el, tot așa nu a fost un început fără ceea ce începe în realitate în el prin activitatea gîndirii. Așadar, toate numerele persistă etern în unitate și, în timp ce se ivesc din ea, ele nu încetează, cu toate acestea, să subziste în ea, pentru că ele nu-și pot părăsi starea originară. Căci dacă sînt multiplicate sau desființate, ele, avîndu-și originea în unitate, se întorc în ea, după regulile acestei științe, care le ia în considerare temeiurile. Și dacă așa stau lucrurile, numai cineva lipsit de cuviință va contesta că numerele cu temeiurile lor subzistă etern în unitate, iar cel ce cercetează cu atenție nu se va îndoi că înseși aceste temeiuri sînt eterne.

M.: Văd că nu ești lipsit de experiență în aritmetică, căci cele ce ai spus pînă acum despre ea sînt confirmate de adevărata rațiune ca fiind așa și nu altfel. Dar, pentru a consolida și mai mult eternitatea numerelor în unitate, este necesar să analizezi pe scurt și cuprinzător temeiurile lor, despre care ai spus că sînt eterne și invariabile.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

IOAN SCOTUS ERIUGENA

Cappuyns, M., *Jean Scot Érigène: sa vie, son œuvre, sa pensée*, Bruxelles, 1964.

Dal Pra, M., *Scotus Eriugena e il neoplatonismo medievale*, Milano, 1941.

Dörries, H., *Zur Geschichte der Mystik, Eriugena und der Neuplatonismus*, 1925.
Huber, J., *Johannes Scotus Eriugena*, 1861, relipărit 1960.
Kletler, P., *Johannes Eriugena. Eine Untersuchung über die Entstehung der mittelalterlichen Geistigkeit*, 1931.
Mazzarella, P. *Il pensiero di Giovanni Scot. Eriugena*, 1957.
Rand, E. K., *Joh. Scotus*, 1905.
Schneider, A., *Die Erkenntnislehre des Joh. Scotus Eriugena*, 1923
Seul, W., *Die Gotteserkenntnis bei Johannes Scotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neuplatonischen und augustinischen Elemente*, Bonn, 1932.
Taillandier, Saint René, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg, 1843.

FILOSOFI ORI TEOLOGI?

Destrămarea imperiului carolingian în secolul al X-lea a încetinit în cea mai mare măsură avîntul intelectual al Occidentului, dar odată cu restabilirea unității imperiului sub Otton cel Mare (922—973) mișcarea culturală se reia. În această perioadă o figură pregnantă de erudit este *Gerbert din Aurillac* (938—1003), papă începînd din 999 sub numele de Silvestru al II-lea. Spre deosebire de majoritatea contemporanilor săi instruiți, el poseda nu numai *trivium*-ul ci și *quadrivium*-ul și se preocupa de toate cele șapte arte liberale, dar mai cu seamă de matematică, astronomie și de muzică, precum și de științele aplicate. Pentru el, cele șapte arte liberale erau legate într-un întreg și chiar teologia nu era decît o știință particulară subordonată filosofiei. I se atribuie inventarea unui orologiu și a unei sirene cu vapori de apă. În scrierea sa *De rationale et ratione uti (Despre rațional și utilizarea rațiunii)*, care tratează validitatea logică a propozițiilor, își propune să analizeze ce înseamnă „a face uz de rațiune". Gerbert deosebește substanțele raționale pure de substanțele raționale sensibile, deosebire de mare interes pentru dezvoltarea ulterioară a gîndirii scolastice cf. N. Abbagnano) A scris o *Geometrie* și un *Liber de Astrolabio*, în care influența științei arabe este evidentă.

A doua jumătate a secolului al XI-lea și secolul al XII-lea reprezintă în Occident o perioadă de înflorire intelectuală. Cultura începe să se organizeze sub egida universității, formă care va predomina

în secolul al XIII-lea. Scolastica sesizează acum pentru prima oară în mod conștient datele problemei sale fundamentale, înțelegerea și justificarea credinței. Unii cred că află soluția acestei probleme apelînd cu deplină încredere la rațiune și la dialectică, știință care li se părea cea mai apropiată de ea. Alții, respingînd dialectica, apelau la autoritatea textelor sacre și limitau sarcina cercetării filosofice la apărarea doctrinei revelate. Astfel se năștea polemica dintre dialecticieni și teologi, care a ocupat spiritele în cursul întregului secol al XI-lea, dar în care chiar și cei mai înverșunați adversari ai dialecticii nu părăsesc cu totul metoda scolastică a cercetării.

Dintre dialecticieni ieșe în evidență *Béranger din Tours* (născut în jurul anului 1000, decedat în 1088), un fel de iluminist al secolului al XI-lea (K. Vorländer), al cărui spirit critic recunoaște șubrezenia textelor biblice care fără interpretare rămîn o simplă carte de povești. În opinia sa nici conciliile nu sînt infailibile și numai adevărul ajunge la victorie. Fără îndoială, spune Béranger, acesta își are rădăcinile în divinitate, dar pe pămînt nu-și poate găsi locul decît în rațiune și poate fi scos la lumină — convingere dealtfel comună întregii scolastici — folosind mijlocul demonstrației logico-dialectice. După Béranger, rațiunea se află deasupra autorității. A face apel la dialectică înseamnă a face apel la rațiune și cum omul a fost făcut după imaginea divinității a nu avea recurs la ea înseamnă a renunța la titlul său de onoare. Ca și Eriugena, Béranger identifică religia cu filosofia, dar poate încă mai hotărît decît primul. Cea mai faimoasă dintre polemicile lui Béranger este cea privind euharistia, în care se referă la principiul aristotelic că accidentele sau calitățile unui lucru nu pot subzista fără substanța lucrului însuși. Dar în euharistie accidentele pîinii rămîn, așadar, substanța nu poate să fi fost distrusă, și pîinea și vinul trebuie să rămînă ca atare și după sfințire. Doctrina lui Béranger a fost condamnată de Biserică.

Contra dialecticienilor, a polemizat energic *Petru Damiani* (1007—1072), poate cel mai tipic reprezentant al mișcării antidialectice, care nega valoarea rațiunii, a științelor profane și a filosofiei. Pentru Damiani, inamic al naturii și urînd corpul omenesc pe care îl numește grămadă de putreziciune, praf și cenușă, singurul lucru im-

portant este să-ţi asiguri mîntuirea, iar mijlocul cel mai sigur de a te mîntui este să te faci călugăr. Ceea ce îi trebuie omului ca să se mîntuiască se află în *Scriptură*, călugărul nu are nevoie să filosofeze — filosofia este o invenţie a diavolului, ca şi gramatica. Dar Damiani poate şi chiar foloseşte filosofia contra ei însăşi (É. Gilson). Totuşi pentru el, dialectica şi în general orice artă umană trebuie să urmeze învăţătura *Scripturii*, aşa cum urmează o slugă pe stăpîna sa. După Damiani omnipotenţa divină are o superioritate absolută faţă de natură şi istorie. Lucrurile naturale ascultă de legile lor numai atîta timp cît vrea Dumnezeu. Puterea divină nu găseşte o limită nici măcar faţă de cele întîmplate în trecut, divinitatea poate face ca lucrurile care s-au întîmplat să nu se fi întîmplat şi aceasta pentru că pentru ea nu există trecut şi viitor ci numai prezent. Damiani foloseşte teza omnipotenţii divine pentru a înlătura ideea autonomiei naturii şi a omului chiar şi în domeniul politic unde urmăreşte să-l deposedeze pe împărat de orice putere autonomă, considerîndu-l un simplu delegat al papei.

Un adversar tot atît de înverşunat al lui Béranger a fost *Lanfranc din Pavia*, arhiepiscop de Canterbury (circa 1005—1089), primat al Angliei după cucerirea acesteia de către normanzi. După Lanfranc, dialectica este incapabilă să ducă omul la înţelegerea misterelor divine. Maestru al lui Anselm de Canterbury, el rămîne totuşi un dialectician (N. Abbagnano) şi are faţă de filosofie o atitudine oarecum conciliantă (É. Gilson), admiţînd confirmarea învăţămintelor credinţei prin argumente ale raţiunii, teză în jurul căreia se va constitui întreaga filosofie a lui Anselm de Canterbury.

ANSELM DE CANTERBURY

Anselm de Canterbury (1033–1109), numit — de italieni — și Anselm d'Aosta, după localitatea din Piemont în care s-a născut, a fost primul mare gînditor apărut în evul mediu după Ioan Scotus Eriugena și este socotit uneori drept adevăratul întemeietor al filosofiei scolastice — „părintele scolasticii". Începînd din 1078, a fost abate al mînăstirii benedictine din Le Bec—Hellouin, Normandia, și cea mai mare parte a scrierilor sale rezultă din discuțiile purtate în cadrul acestei mînăstiri. Din 1093 și pînă la moarte, a fost arhiepiscop de Canterbury, funcțiune ecleziastică în cursul căreia a avut numeroase dispute cu monarhia engleză, în lupta sa de apărare a prerogativelor puterii spirituale contra puterii temporale a regalității.

Teolog și filosof înzestrat cu o mare subtilitate dialectică și pătruns adînc de spiritul gîndirii lui Augustin, Anselm a încercat să demonstreze de pe poziții filosofice afirmațiile doctrinei bisericii. Pentru Anselm, credința trebuie să preceadă cunoașterea: omul creștin nu urmărește înțelegerea pentru a crede, ci crede pentru a cunoaște; în același timp însă credința îndeamnă la cunoaștere — și acesta este, de fapt, înțelesul formulei *fides quaerens intellectum* (credința căutînd intelectul), ca și al formulei, avîndu-și originea la Augustin, *crede ut intelligas* — crede ca să înțelegi — (cf. K. Vorländer). Pe de altă parte, Anselm ia poziție contra adversarilor dialecticii nefiind, după el, nici o incompatibilitate între credință și înțelegerea în mod rațional a ceea ce crezi. G.W.F. Hegel apreciază ca deosebit de remarcabile pentru felul de a vedea a lui Anselm cuvintele acestuia din scrierea sa *Cur*

Deus Homo (De ce a devenit Dumnezeu om): „Mi se pare că este o neglijenţă să fii tare în credinţă şi să nu cauţi totodată să pricepi ceea ce crezi". Aşadar pentru Anselm credinţa este punctul de plecare al cercetării filosofice, al cărei scop rămîne însă, în primul rînd, unul teologic.

Adept al realismului filosofic, Anselm socoteşte că în conceptele generale se sesizează însăşi esenţa lucrurilor. Bazele ontologice ale realismului său au fost înfăţişate în dialogul *De veritate (Despre adevăr)*. Pentru el, adevărul nu este numai o determinare de cunoaştere ci, mai mult încă, o determinare de existenţă (cf. K. Vorländer). El deosebeşte un adevăr al cunoaşterii, unul al voinţei şi unul al lucrului. Primul adevăr este definit de conformitatea cunoaşterii cu lucrul, de cunoaşterea acestuia aşa cum e — *rectitudo cognitionis*. Al doilea adevăr, al voinţei — *rectitudo voluntatis* — este definit de acţiunea potrivit adevărului: să faci binele, să faci ceea ce trebuie să faci, după un criteriu obiectiv a cărui măsură este în obiectul însuşi, în lucru. Aşadar, pentru Anselm, fundamentul oricărui adevăr este adevărul lucrului — *rectitudo rei*. Dar şi acest adevăr, spune Anselm urmînd aici un filon al idealismului platonic, are un fundament mai adînc în adevărul etern care se află în spiritul divinităţii ca normă şi combinaţie a oricărui alt adevăr (cf. N. Abbagnano).

Deşi opera lui Anselm prezintă în stare de implicaţie numeroase idei care se vor dezvolta mai tîrziu (É. Gilson), numele său în istoria filosofiei este legat mai ales de încercarea sa de a dovedi pe căi pur logice existenţa lui Dumnezeu, sprijinindu-se pe ideea de perfecţiune — argumentul ontologic, după cum a fost denumit începînd cu Im. Kant. Structura acestui argument, dezvoltat în scrierea *Proslogion (Precuvîntare)* şi la care Anselm a ajuns ca o consecinţă a faptului că atribuia realitate ideilor generale (É. Gilson), constă, în primul rînd, în definirea divinităţii ca ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput. Dar un asemenea ceva nu poate fi numai în gîndirea noastră, căci altfel am putea concepe ceva şi mai mare care este atît în gîndire cît şi în realitate (deoarece a fi în realitate înseamnă a fi mai mare decît a fi numai în gîndire). Deci acel ceva decît care altceva mai mare nu poate fi gîndit trebuie să existe şi în realitate Aşadar, pentru Anselm, din însăşi faptul că divinitatea poate fi gîndită

ca trebuie gîndită ca existentă, în cazul divinității posibilitatea și existența fiind identice. Din conceptul pur al divinității — *esse in intellectu* — se deduce existența sa — *esse in re*. Acest mod de argumentare a fost considerat valabil pînă la Kant (cf. G.W.F. Hegel), deși a fost criticat încă din timpul vieții lui Anselm și anume de către călugărul Gaunilon, de la mănăstirea Mar-Montiers de lîngă Tours, care, în scrierea sa *Liber pro insipiente (Carte în numele ignorantului)*, obiecta că în acest fel s-ar putea dovedi existența oricărei himere, uitîndu-se că înainte de a se afirma ceva despre esența unui obiect trebuie să se stabilească însăși existența acestuia. Astfel, Gaunilon critică argumentul lui Anselm invocînd același lucru ca, mai tîrziu, Immanuel Kant și anume că ființa și gîndirea nu sînt identice: nu înseamnă deloc că ceea ce e gîndit și există (cf. G.W.F. Hegel). Anselm răspunde în *Liber apologeticus adversus insipientem (Carte apologetică împotriva ignorantului)* că trecerea de la existența în gîndire la existența în realitate nu este operantă decît în cazul celui mai mare ceva care poate fi conceput. Dovada existenței divinității, trasă din simplul concept al acesteia, a fost considerată (de ex., de către É. Gilson) drept o mare experiență metafizică, care atinge termenul ultim al uneia din căile pe care spiritul uman se poate angaja. Timp de secole, argumentul lui Anselm a fost discutat de mulți filosofi. Astfel, Bonaventura, Descartes, Leibniz și Hegel l-au reluat, dar Toma din Aquino, Locke, și Kant l-au respins. Ceea ce rămîne comun la toți cei care îl admit este tocmai identificarea existenței reale cu existența inteligibilă; cei care îl condamnă refuză principial să pună problema existenței în afara unui dat existînd în mod empiric (É. Gilson).

În ceea ce privește esența divinității, potrivit lui Anselm, ființa divină este originară și necesară, ea nu derivă nici din sine, nici din altceva și singura determinare care i se poate atribui ca substanță este spiritualitatea. După Anselm, universul este creat de divinitate din nimic. Împotriva interpretării întîlnite, de exemplu, la Eriugena, că acest nimic ar fi ceva pozitiv, Anselm precizează că nu este vorba de nici un fel de lucru real și că expresia „creație din nimic" înseamnă numai că universul la început nu era și acum este (N. Abbagnano).

În problema libertății omului, Anselm nu este de acord că ea poate fi definită ca posibilitatea de alegere între a păcătui și a nu pă-

cătui (cum o înțelegea Eriugena). Pentru Anselm, putința de a păcătui diminuează libertatea. Omul a fost înzestrat încă de la origine cu rectitudinea voinței, justiția, pe care trebuie să o păstreze și în vederea căreia i s-a acordat libertatea, ca putință de a păstra justiția originară. După Anselm, libertatea este condiționată de posesiunea acestei justiții acordată de divinitate, prin grație. Tratînd problema predestinării, Anselm susține că, deși divinitatea prevede toate acțiunile libere ale oamenilor, această previziune nu împiedică în nici un fel libertatea acțiunilor umane: predestinarea nu violează voința omului, ci lasă mîntuirea în puterea celui predestinat.

Anselm consideră, în spirit augustinian, că există două feluri de rău: injustiția *(malum injustitiae)* și vătămarea, răul fizic *(malum incommodi)*, dar răul propriu-zis este numai injustiția, care, ca negare a justiției, este întotdeauna ceva negativ. Pentru Anselm, răul este, așadar, o pură negație și nu posedă nici o realitate pozitivă. În concepția sa, justiția constînd din conformitatea voinței umane cu voința divină, orice valoare morală se reduce la voința în care — și numai în ea — rezidă justiția și injustiția.

După Anselm, care urmează și aici filonul augustinian, omul este alcătuit din două naturi: sufletul și corpul. Sufletul, mai precis intelectul, este cel mai apropiat de esența supremă. Fiind destinat să iubească la nesfîrșit această esență, el trebuie să fie nemuritor. Dar, spune Anselm, nemuritoare trebuie să fie și sufletele celor răi: spre a-și primi pedeapsa veșnică.

PROSLOGION

Cap. II ÎNTR-ADEVĂR EXISTĂ DUMNEZEU, DEȘI IGNORANTUL A SPUS ÎN INIMA SA CA NU EXISTĂ DUMNEZEU

Și așa, Doamne, cel care dai înțelegere credinței, fă-mă să înțeleg, atît cît crezi că este folositor, că ești așa cum credem; și că ești acela în care credem. Într-adevăr, credem că ești ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput.

Dar ar putea să nu existe o asemenea natură, de vreme ce ignorantul a spus în inima sa, nu există Dumnezeu? *(Psalm.* XIV, I*)*. Dar, fără îndoială, acest cu adevărat ignorant, cînd aude despre acest ceva despre care vorbesc — ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput — înțelege ce aude, și ceea ce înțelege se află în intelectul său; chiar dacă nu înțelege că acest ceva există. Căci un lucru este pentru un obiect să existe în intelect și un altul să se înțeleagă că obiectul există. Cînd un pictor mai întîi concepe ceea ce vrea să realizeze, mai pe urmă, el îl are [obiectul pe care vrea să-l realizeze] în intelectul său, dar încă nu-l înțelege ca existînd, pentru că încă nu l-a realizat. Dar după ce l-a realizat, pictîndu-l, îl are atît în intelectul său, cît și înțelege că există, deoarece l-a făcut.

Așadar, chiar ignorantul este convins că există în intelect măcar ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput; pentru că atunci cînd aude acest lucru, îl înțelege și ceea ce este înțeles există în intelect. Și ceva decît care nimic altceva mai mare nu poate fi conceput nu poate exista numai în intelect. Deoarece, dacă am presupune că există numai în intelect: s-ar putea concepe că există în realitate: ceea ce este mai mare. Prin urmare, dacă ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput, există numai în intelect, adevăratul ceva decît care nimic mai mare nu poate fi conceput, este unul decît care altul mai mare poate fi conceput: dar evident acest lucru nu este cu putință. Prin urmare nu este nici o îndoială că există ceva decît care nimic mai mare nu poate fi conceput, și există atît în intelect cît și în realitate.

Cap. III DUMNEZEU NU POATE FI CONCEPUT CA NU EXISTA. DUMNEZEU ESTE ACEL CEVA DECÎT CARE NIMIC ALTCEVA MAI MARE NU POATE FI CONCEPUT CEEA CE POATE FI CONCEPUT CA NU EXISTA, NU ESTE DUMNEZEU

Și există în mod sigur atît de adevărat, încît nu poate fi conceput că nu există. Căci este posibil să concepi ceva care nu poate fi conceput că nu există; și acesta este mai mare

decît unul care poate fi conceput că nu există. Prin urmare, dacă ceva decît care nimic altceva mai mare nu poate fi conceput poate fi gîndit că nu există, acesta nu este cel decît care altul mai mare nu poate fi conceput: dar aici este o contradicție de neîmpăcat. De aceea există atît de adevărat ceva decît care nu se poate concepe că există altceva mai mare, încît nici nu se poate concepe că nu există: și acesta ești tu, Doamne, Dumnezeul nostru. Prin urmare, tu Doamne, Dumnezeul nostru, exiști atît de adevărat, încît nici nu poți fi conceput că nu exiști, și pe bună dreptate. Căci dacă un spirit oarecare ar putea concepe ceva mai bun decît tine, creatura s-ar ridica deasupra Creatorului; și lucrul acesta este cu totul absurd. Într-adevăr, ce altceva poate fi, în afară de numai tu singur, care nu poate fi conceput că nu există? De aceea ție singur îți aparține să exiști mai adevărat decît alte ființe, și deci într-un grad mai înalt decît altele: căci orice altceva care există nu există atît de adevărat și, deci, îi revine un grad de existență mai mic. Pentru ce, așadar, a spus ignorantul în inima sa că nu este Dumnezeu *(Psalm.* XIV, 1*)* cînd este așa de limpede pentru un spirit rațional că tu exiști în cel mai înalt grad dintre toate? De ce, dacă nu pentru că este lipsit de minte și ignorant?

CARTE APOLOGETICĂ ÎMPOTRIVA IGNORANTULUI

Apologia lui Anselm în replica sa la răspunsul lui Gaunilon în numele ignorantului

Cap. III O CRITICA A EXEMPLULUI LUI GAUNILON, ÎN CARE ÎNCEARCA SA ARATE CA ÎN ACEST FEL SE POATE TRAGE CONCLUZIA EXISTENȚII REALE A UNEI INSULE PIERDUTE DIN FAPTUL CA ESTE CONCEPUTĂ

Dar, zici, este ca și cînd cineva ar presupune o insulă în ocean, care întrece toate țările în fertilitate și care din cauza dificultății sau mai de grabă a imposibilității de a descoperi

ceea ce nu există este numită insulă pierdută, și ar spune că nu este nici o îndoială că această insulă există într-adevăr în realitate pentru că cineva auzind descrierea ei înțelege cu ușurință ceea ce aude. Iată, promit cu convingere că dacă cineva ar născoci ceva care există în realitate sau numai în cugetare, cu excepția a ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput, la care poate adapta raționamentul meu, voi descoperi acest lucru și îi voi dărui insula pierdută, ca să nu se mai piardă iarăși. Reiese deci că acest ceva decît care altceva mai mare este inconceptibil nu poate fi conceput că nu este, deoarece există pe un temei de adevăr atît de sigur, — căci altfel nu ar exista deloc. Prin urmare, dacă cineva spune că el concepe că acest ceva nu există, spun că în clipa în care concepe aceasta, fie concepe ceva decît care altceva mai mare nu este conceptibil, fie nu concepe deloc. Dacă nu concepe, nu concepe neexistența a ceea ce nu concepe. Dar dacă concepe, concepe desigur ceva despre care nu se poate concepe că nu există. Căci dacă s-ar putea concepe că nu există, s-ar putea concepe că are un început și un sfîrșit; dar acest lucru este imposibil. Așadar, cel care concepe acest ceva, concepe ceva care nu poate fi conceput că nu există; dar cel care concepe acest ceva nu concepe că acesta nu există, altfel el ar concepe ceva ce nu poate fi conceput. Prin urmare, neexistența a ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput este inconceptibilă.

Cap. VII SE EXAMINEAZA EXEMPLUL PICTURII, TRATAT DE GAUNILON ÎN CAPITOLUL AL TREILEA. DIN CE SURSĂ POATE FI FORMAT CONCEPTUL A CEVA SUPREM DE MARE, DESPRE CARE ÎNTREABĂ GAUNILON ÎN AL PATRULEA CAPITOL AL SĂU.

Mai mult încă, dovada dumitale făcută cu atîta grijă, că acel ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput nu este analog cu pictura încă neexecutată din intelectul pictorului, este cu totul lipsită de necesitate. Nu în acest

scop am sugerat eu pictura preconceputã. Nu m-am gîndit să afirm că acel ceva despre care port discuția este de o asemenea natură; ci am voit să arăt că ceea ce nu este conceput ca existînd poate fi în intelect. Apoi, spui că dacă auzi despre ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput, nu poți să-l concepi în termenii nici unui obiect real pe care îl cunoști, fie în genul fie în specia sa, și nici nu-l ai în intelectul dumitale. Pentru că, spui, nici nu poți cunoaște un asemenea ceva în el însuși, nici nu-ți poți forma o idee despre el din ceva care să-i fie asemănător. Dar este limpede că acest lucru nu este adevărat. Căci orice este mai puțin bun este asemănător, în măsura în care este bun, cu bunul mai mare; de aceea este evident pentru orice spirit rațional că urcînd de la ceva mai puțin bun la bunul mai mare ne putem forma un concept considerabil despre ceva decît care altceva mai mare nu poate fi conceput. De exemplu, cine, chiar dacă nu crede că ceea ce concepe există în realitate, presupunînd că există un oarecare bine care are un început și un sfîrșit, nu concepe că este mult mai bun acel bine care, dacă începe nu încetează să fie, și că încă mai bun este binele care n-are nici început nici sfîrșit, deși trece veșnic de la trecut prin prezent la viitor? Și că mult mai bun decît acesta este ceva — fie că un asemenea ceva există sau nu — care nu necesita schimbare sau mișcare, nici nu este constrîns să se supună schimbării sau mișcării.

Este acest ceva inconceptibil, sau este conceptibil un oarecare ceva mai mare decît acesta? Ori nu înseamnă aceasta formarea, din obiecte din care unul mai mare este conceptibil, a conceptului unui ceva decît care altul mai mare nu poate fi conceput? Aici este, așadar, un mijloc de a forma conceptul unui ceva decît care altul mai mare nu poate fi conceput. Atît de ușor poate fi așadar combătut ignorantul care nu acceptă autoritatea sacră; dacă neagă că se poate forma din alte obiecte conceptul unui ceva decît care altul mai mare nu poate fi conceput. Dar dacă un catolic ar nega acest lucru, trebuie să i se reamintească că cele nevăzute ale

lui Dumnezeu, de la creația lumii, sînt văzute limpede, înțelese fiind prin cele ce sînt văzute, chiar și puterea și divinitatea lui veșnice.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

ANSELM DE CANTERBURY

Barth. K., *„Fides quaerens intellectum" Anselms. Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, 1931.

Mc. Intire, J., *St. Anselm and His Critics*, Edinburgh, 1954.

Koyré, A., *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Paris, 1923.

Levasti, A., *San Anselmo, vita e pensiero*, Bari, 1929.

Pouchet, R., *La „rectitudo" chez Saint Anselme, son itinéraire augustinien de l'âme a Dieu*, Paris, 1964.

Southern, R.W., *St. Anselm and his biography*, Cambridge, 1963.

Vanni Rovighi, *San Anselmo*, Milano, 1949.

„CEARTA UNIVERSALIILOR"

Una dintre temele mult discutate în evul mediu este cea a raportului dintre individual și general, cu alte cuvinte a raportului dintre percepție și concept. Cunoscută sub numele de „cearta universaliilor", în această dispută concurau trei concepții: cea a realismului (de exemplu, la Scotus Eriugena), potrivit căreia la baza conceptelor generale *(universalia)* se află o esență generală diferită de lucrurile individuale, aceste concepte reprezentînd ceea ce este original și real atît sub aspectul timpului cît și al ierarhiei, ele fiind prin urmare adevăratele lucruri — *res* — din care se ivește particularul *(universalia ante rem)*; cea a nominalismului (de exemplu, la W. Occam), conform căreia conceptele generale nu sînt decît simple cuvinte — *nomina, voces* — care întrunesc în ele asemănătorul, nefiind altceva decît abstracții ale intelectului nostru, în timp ce în realitate nu există decît lucruri individuale *(universalia post rem)*; cea a realismului moderat (de exemplu, la Toma din Aquino), conform căreia conceptele generale există în mod real și sesizează esența lucrurilor, dar numai în lucrurile individuale *(universalia in re)* (cf. K. Vorländer).

De fapt, problema aflată în discuție nu era nouă și își are originea în introducerea lui Porfir (I, XV, 1) la scrierile de logică ale lui Aristotel, unde se pune întrebarea dacă noțiunile de gen și specie sînt reale, obiective sau există numai în gîndire, dacă există separat de lucrurile perceptibile cu simțurile, sau dacă există numai în acestea. Dar ceea ce era nou și semnificativ pentru spiritul care începea să se manifeste în scolastică în ultimele decenii ale secolului al XI-lea este însăși faptul punerii explicite a acestei probleme, care implica, pe de o parte, discutarea validității cunoștinței raționale și, pe de alta, a structurii

realității pe care cunoștiința o are drept obiect (cf. N. Abbgnano). Rezolvarea problemei universalelor în sens nominalist echivalează cu admiterea faptului că realitatea nu este constituită din forme universale care reproduc idei arhetipale, ci din unități particulare — din lucruri accesibile experienței umane. Între nominalism și realism este un antagonism de fond, căci acesta din urmă poate fi folosit în scopuri teologice, dar nominalismul nu poate avea o astfel de utilizare. Și într-adevăr, curentele scolasticii inspirate din realism au apărat concepția teologică a lumii, în schimb nominalismul a pregătit noi concepte asupra naturii și omului *(Idem)* strîns legate de tendințe materialiste. În fapt, nominalismul reprezenta expresia inițială a materialismului în evul mediu (Karl Marx).

În condițiile istorice și sociale ale acelor vremuri, atenția pe care filosofii au început să o acorde din ce în ce mai mult experienței și lucrurilor din natură a fost favorizată de renașterea economică și socială determinată de formarea sau consolidarea republicilor maritime, de intensificarea schimburilor comerciale, de călătorii, de manifestarea din ce în ce mai accentuată a spiritului laic (N. Abbagnano).

Alternativa nominalistă în „ceartа universaliilor" în evul mediu a fost considerată în curînd „calea modernă" a logicii, în contrast cu „calea antică" a realismului. De fapt, această cale modernă reia sub anumite aspecte și dă un nou avînt, începînd din secolul al XII-lea, orientării cinico-stoice a logicii antice. Dar odată cu secolul al XIII-lea, logica aristotelică și cea stoică încep să fie suprapuse fără să se țină seama de modul lor diferit de a aborda problemele logice. *Summulae logicales* ale lui Petrus Hispanus (papa Ioan la XXI-lea, decedat în 1277), manual folosit în învățămînt timp de sute de ani, este un model al acestei suprapuneri. Lui Petrus Hispanus i se datorează formulele mnemotehnice pentru denumirea modurilor silogismului (Barbara, Celarent etc.).

Adeseori, fondator al nominalismului sau, cel puțin, cel mai vechi nominalist este considerat filosoful scolastic din secolul al XI-lea Roscelin din Compiégne (1050—1120), unul dintre maeștrii lui Abélard (cf. G.W.F. Hegel). Într-adevăr, pentru Roscelin termenul „om", de exemplu, nu desemnează nici o realitate în sine, căci, ca orice uni-

versal, el nu corespunde decît realităţii fizice a însuşi termenului „om" considerat ca *flatus vocis*, pe de o parte, sau, pe de altă parte, individizilor umani pe care îi semnifică şi nu unei specii. El a împins atît de departe doctrina nominalistă, încît declară că diferenţierea în părţi a lucrurilor individuale este o diviziune arbitrară servind numai comunicării. Acest punct de vedere a condus la doctrina triteistă, condamnată la sinodul de la Soissons în 1092. Dar, după Roscelin, nominalismul a intrat oarecum în umbră şi nu a mai reapărut cu putere la lumină decît la W. Occam, în secolul al XIV-lea (cf. K. Vorländer).

Împotriva nominalismului s-a ridicat Guillaume din Champeux (decedat în 1121), care afirma realitatea efectivă a conceptelor generale. Abélard i-a fost la început discipol, apoi adversar. Se pare că Guillaume afirma că „socratitatea" este un simplu accident, substaţialul fiind umanitatea. Mai mult, „albeaţa" ar exista chiar dacă nu s-ar întîlni pe lume nici măcar un singur lucru alb. În concepţia lui, specia, universalul, ar fi comună tuturor indivizilor *(communitas universalium)*, aceştia nediferenţiindu-se între ei decît prin varietatea accidentelor. Abélard a obiectat că, dacă esenţa „om" s-ar afla întreagă în Platon, ea nu s-ar putea afla, tot întreagă, şi în Socrate. Atunci, Guillaume a adoptat o a doua soluţie: cea a „indiferenţei" universalelor. Dar şi această a doua teză a fost combătută de Abélard, care a redus-o la prima teză. Există însă şi o a treia teză a doctrinei lui Guillaume şi anume că diverşii indivizi nu au o esenţă comună, ci numai esenţe asemănătoare. În această ultimă fază, doctrina lui Guillaume a devenit un pur conceptualism (N. Abbagnano). Dar cel mai de seamă reprezentant al conceptualismului rămîne Pierre Abélard.

Victor Cousin a publicat în 1836 un volum de lucrări inedite ale lui Pierre Abélard, în care a inclus şi tratatul medieval *De generibus et speci bus (Despre genuri şi specii)*. Cercetările ulterioare l-au atribuit însă lui Josselin din Soissons (1125—1151). În acest tratat se susţine că universalul nu este decît o colecţie a lucrurilor particulare. Astfel, specia nu ar fi altceva decît colecţia indivizilor care au aceeaşi natură. Pentru individ, specia este materia, iar individualitatea — forma. De exemplu, în cazul lui Socrate, „om" este materia, iar „Socrate" — forma. Dar „socratitatea" care-l constituie, ca formă, pe Socrate nu există în afara acestuia şi esenţa „om", care constituie în Socrate „socratitatea", nu subzistă decît în el. Această doctrină, care scoate puternic în evidenţă realitatea singularului şi atribuie grupului universalitatea, se apropie foarte mult de cea a lui Abélard.

PIERRE ABÉLARD

Pierre Abélard (1079—1142), care împreună cu R. Descartes este unul din cei doi cei mai mari filosofi ai Franței (Victor Cousin), susține o poziție intermediară între nominalism și realism — „conceptuaismul" care contestă existența independentă de lucrurile individuale a generalului, dar recunoaște existența acestuia pe plan logic, în concepte. Unii autori, de exemplu H. Ley, bazați pe faptul că nominalismul a exprimat o tendință materialistă prin negarea existenței de sine stătătoare a universalelor și a anteriorității lor față de lucruri, consideră că doctrina lui Abélard înclină spre materialism și că, sub anumite aspecte, conceptualismul său poate fi caracterizat ca nominalism materialist. De fapt, după Ley, această doctrină a stimulat începuturile unei opoziții antifeudale și caracterul științific al muncii teoretice, într-un timp în care heterodoxia noilor elemente sociale în creștere se consolida și ideologia dominantă începea să intre într-o fază de descompunere. Așa fiind, Abélard este socotit marele deschizător de drum al aristotelismului din secolul al XII-lea., prin care gnoseologia platoniciană și augustiniană au fost depășite chiar în acel secol, (Geyer, citat de H. Ley).

Abélard este cunoscut în literatură prin dragostea sa nefericită pentru nepoata cardinalului Fulbert din Paris, Héloise, descrisă în celebra sa autobiografie: *Historia calamitatum (Istoria nefericirilor)*.

Dialectician deosebit de înzestrat — contemporanii l-au denumit „Peripateticus Palatinus" — Abélard este socotit uneori principalul autor al metodei scolastice, care a înflorit mai ales în scolastica culminantă, dar care a ajuns adesea să se transforme într-un exercițiu logic lipsit de orice semnificații. Metoda de cercetare a lui Abélard

ieşe cel mai bine în evidenţă în lucrarea sa *Sic et non (Da şi nu)*, o culegere de sentinţe ale părinţilor bisericii, dispuse pe probleme, astfel încît să apară ca răspunsuri pozitive sau negative la problema pusă, evidenţiind contrastele şi necesitatea de a le rezolva. În acest scop, el dă în prologul scrierii sale norma de cercetare referitoare la interpretarea manuscriselor în raport cu scopul pe care l-a avut în vedere autorul lor, la timpul în care au fost scrise, căci ceea ce este îngăduit într-un timp este interzis în altul, la semnificaţia cuvintelor, diferită de la un autor la altul ş.a.m.d. Utilizarea cuvintelor fiind studiată de logică, această ştiinţă va avea în cercetare, aşa cum este concepută de Abélard, un rol predominant şi, prin influenţa exercitată de el, în întreaga scolastică. Cercetarea lui Abélard — cercetare pe baze raţionaliste — pleacă de la îndoială, căci numai aceasta promovează cercetarea şi numai cercetarea duce la adevăr. Susţinător al unei asemenea concepţii, Abélard este prima mare afirmare a valorii umane a cercetării (N. Abbagnano). Critica sa metodică şi dialectică a pus în mişcare întreaga teologie şi, mai ales, bazele filosofice ale acesteia, astfel încît în istoria iluminismului în cursul evului mediu el ocupă poate locul cel mai important, deşi, în fond, scopul său rămîne apărarea credinţei (cf. K. Vorländer). Cu toate acestea, concepţiile sale teologice raţionaliste au fost condamnate de biserică.

Fără impunerea nominalismului stimulată de Abélard, doctrinele lui Ibn-Sina (Avicenna) şi Ibn-Roşd (Averroes), de al căror nume se leagă aristotelismul în evul mediu, ar fi pătruns mult mai încet în cultura occidentală a vremii, în cadrul căreia tocmai nominalismul precum şi curentele panteiste formau baza teoretică pentru receptarea ştiinţei arabe şi a gîndirii materialiste sprijinite pe ea (cf. H. Ley).

În ceea ce priveşte raportul dintre raţiune şi autoritate în cercetare, speculaţia lui Abélard recunoaşte raţiunii preeminenţa, în autoritate trebuind, după el, să ai încredere numai atît timp cît raţiunea rămîne ascunsă *(dum ratio latet)*. Dar nu se mai apelează la autoritate cînd raţiunea îşi poate asigura singură adevărul. Întîi trebuie să înţelegem, apoi să credem, — spune Abélard —, căci raţiunea este pentru om singurul ghid posibil. Valoarea pe care o acordă Abélard cercetării raţionale îl conduce să recunoască valoarea tuturor celor

care i se dedică, punînd astfel pe picior de egalitate pe filosofii păgîni cu cei creştini şi ajungînd implicit, la recunoaşterea acordului dintre filosofie şi revelaţie.

În ceartа universaliilor, poziţia lui Abélard este tipică şi va influenţa puternic dezvoltarea ulterioară a problemei. În baza definiţiei universalului dată de Aristotel *(De interpr.* 1, 6*)*, „universalul este ceea ce este născut să fie predicat despre mai multe lucruri", Abélard accentuează caracterul logic şi funcţional al universalului şi contestă atît că poate fi considerat într-un fel oarecare o realitate sau un „res", cît şi că poate fi considerat un simplu nume. Formulei lui Roscelin „*universale est vox*", Abélard îi substituie formula: „*universale est sermo*" — universalul este discurs, ceea ce implică referirea la o realitate semnificantă, referire care se va numi în scolastica ulterioară „intenţionalitate". După Abélard, pe baza unei similarităţi, toate lucrurile singulare converg într-o anumită privinţă, de exemplu în aceea de a fi oameni, şi această convergenţă sau similaritate nu este nici „*res*" nici „*nihilum*", ci este un „*status*". Aceste teze vor deveni tipice pentru logica nominalistă medievală, care le va integra mai tîrziu în doctrina supoziţiei *(suppositio)*, prin intermediul căreia se exprimă funcţiunea proprie a conceptului ca semn, de a sta în propoziţii şi raţionamente în locul unei mulţimi de obiecte asemănătoare între ele.

În ceea ce priveşte natura divinităţii, Abélard apelează la speculaţia negativă a lui Scotus Eriugena. Esenţa divină nu poate fi definită, ci numai exprimată prin metafore sau parabole. Raporturile dintre divinitate şi lume sînt lămurite de Abélard pe fundamentul atributelor divine şi, în primul rînd, pe cel al omnipotenţei. El ajunge la concluzia că divinitatea nu poate face nici mai mult nici mai puţin decît ceea ce face şi din această cauză acţiunea sa este necesară. Dar necesitatea lumii nu implică absenţa libertăţii divinităţii, căci pentru Abélard, libertatea nu constă în alegerea indiferentă de a face un lucru sau altul, ci mai mult în efectuarea fără constrîngere şi în deplină independenţă a ceea ce ai decis conştient şi întemeiat, şi această libertate aparţine divinităţii prin însăşi natura sa. După Abélard, şi omul este dotat cu liber arbitru, care potrivit definiţiei sale, este

judecata liberă asupra voinței. În concepția sa, sufletul uman este de natură spirituală, o esență simpă, deosebită de corp. El este în întregime prezent în toate părțile corpului și este principiul vieții corporale.

Abélard a tratat pentru prima oară în evul mediu etica într-o scriere separată: *Etica. Scio te ipsum (Etica. Cunoaște-te pe tine însuți)*. El deosebește păcatul de viciu și de acțiunea imorală. Viciul este înclinațiunea naturală către păcat. Păcatul este consensul dat acestei înclinații. Păcatul constă în neîndeplinirea voinței divine, este deci o ne-facere, o absență de realitate. Răul sufletului este numai păcatul, și viața omului este o luptă continuă contra acestuia. Abélard insistă asupra purei interiorități a aprecierilor morale. Pentru el, binele nu se află în operă *(opus)*, ci în intenția subiectivă cu care este făcută opera. Păcatul ca și moralitatea se află numai în „*intentio animi*".

Abélard a adus o contribuție deosebită la introducerea filosofiei în teologie, — care a fost continuată în chip felurit și de mistici (G.W.F. Hegel) și, în general, a avut — mai ales datorită fascinației sale ca maestru — o influență extrem de mare asupra dezvoltării filosofiei medievale. Este socotit precursor al universității din Paris.

LOGICA „INGREDIENTIBUS"

CARTEA ÎNTÎI

... Întrucît am vorbit foarte pe larg despre natura abstracției, să revenim acum la intelecția universalelor, care se realizează în mod necesar cu ajutorul abstracției. Cînd aud spunîndu-se „om", „albeață" sau „alb" aceste nume înseși nu-mi amintesc toate proprietățile naturale ale substanțelor reale corespunzătoare; numele „om" îmi evocă numai animalul muritor și rațional, fără să concep din această cauză alte accidente secundare, decît într-un mod confuz și nedeslușit. Căci intelecția singularelor se face de asemenea prin abstracție, cînd se spune de exemplu: *această* substanță,

acest corp, *acest* animal, *această* albeață, *acest* alb. Într-adevăr, cînd aud *acest* om, nu iau în seamă decît natura omului în general, dar realizat într-o substanță particulară, în timp ce *om* evocă chiar această natură în mod simplu și în sine, fără referire la nici un om determinat. De aceea, pe drept cuvînt se spune că intelecția universalelor este izolată, goală și pură: izolată față de simț pentru că nu percepe lucrul în măsura în care este sensibil, — goală pentru că face abstracție de formă, în întregime sau parțial, — în fine, pură în ceea ce privește distingerea, pentru că nu certifică nici o realitate, fie că ar fi vorba de materie sau de formă, tocmai ceea ce ne-a făcut să spunem adineaori că este o concepere confuză.

*

După aceste premise, să discutăm soluția problemelor ridicate de Porfir în legătură cu genurile și speciile. Va fi un lucru ușor acum cînd cunoaștem natura comună a tuturor universalelor.

Prima problemă era următoarea: au genurile și speciile o adevărată subsistență? Cu alte cuvinte, ele semnifică realități existente într-adevăr, sau nu există decît în intelect, adică nu corespund decît unei păreri goale, lipsite de realitate, ca de exemplu numele: „himeră", „țap-cerb" etc., care nu dau naștere nici unei adevărate intelecții.

Trebuie să răspundem că genurile și speciile semnifică în mod real lucruri care există într-adevăr, și anume aceleași ca numele singulare; ele nu se reduc în nici un caz la o părere goală, ceea ce nu le împiedică să consiste într-un anumit fel, așa cum s-a stabilit, dintr-o intelecție izolată, goală și pură. Dar nimic nu împiedică pe cel ce pune întrebarea să înțeleagă unii termeni în alt fel decît cel care răspunde. În acest caz, cel din urmă ar putea răspunde: „Întrebi dacă genurile și speciile nu există decît într-o intelecție izolată, goală și pură. Poți admite acest lucru, căci așa și este, după cum am stabilit mai înainte." Dar cel ce întreabă și cel ce răspunde

pot înțelege termenii pe care îi folosesc exact în același fel, și în acest caz problema se simplifică; nu va mai fi necesar să fie disjunsă pentru a da fiecărei părți răspunsuri opuse. Se va pune pur și simplu întrebarea: „genurile și speciile există sau nu?" și de asemenea: „Ele aparțin sau nu unor intelecții izolate, goale și pure?"

Același lucru în ceea ce privește a doua problemă, care este următoarea: aceste realități subsistente sînt corporale sau incorporale, cu alte cuvinte, dacă se admite că genurile și speciile semnifică într-adevăr realități subsistente, sînt aceste realități corporale sau incorporale? Așa cum spune Boethius, tot ceea ce este e corporal sau incorporal, fie că înțelegem prin acest termen un corp substanțial și un non-corp, fie ceea ce poate fi obiectul unei percepții de natură corporală (ca „om", „lemn", „albeață") și ceea ce nu poate fi obiectul unei asemenea percepții (ca „suflet", „justiție"). De asemenea, se poate înțelege prin corporal o realitate separată și în acest caz problema devine: „Genurile și speciile semnifică realități separate sau non-separate?" Într-adevăr, cel care vrea să caute realmente adevărul lucrurilor, nu ține seama numai de ceea ce poate fi spus cu toată îndreptățirea, ci și de toate opiniile cu putin ă Prin urmare, oricît ai crede că poți fi sigur că nu pot exista decît realități separate, așa cum alții pot împărtăși părerea că există realități non-separate, ești îndreptățit să pui întrebarea așa cum am făcut-o noi. Se poate chiar spune că acest din urmă enunț al problemei este cel ce corespunde cel mai bine problemei și că într-adevăr este vorba de a ști dacă genurile și speciile corespund sau nu unor realități separate. Se va răspunde poate: Boethius afirmă că tot ceea ce este e corporal sau incorporal, dar nu este oare inutil că considerăm aici incorporalul? Într-adevăr, nimic nu există care să nu fie corporal și prin urmare separat. Pentru ca problema să aibă un sens, pare necesar ca corporalul și incorporalul să fie efectiv cele două modalități pe care le întîlnim examinînd semnificația altor realități, astfel

încît să ne întrebăm pe bună dreptate: „Văd că printre realităţile care există unele sînt numite corporale, iar altele incorporale; cele ce semnifică universalele aparţin unora ca şi celorlalte?“ La această întrebare trebuie să se răspundă: într-un sens, sînt într-adevăr realităţi corporale, adică distincte în esenţa lor, dar sînt incorporale în ceea ce priveşte denotaţia termenului universal, căci universalele nu denumesc deloc lucrurile într-un mod separat şi determinat, ci într-un mod confuz, aşa cum am arătat îndestul. Astfel, termenii universali sînt numiţi corporali în ceea ce priveşte natura lucrurilor şi incorporali în ceea ce priveşte modul de semnificare, căci deşi realităţile pe care le denumesc sînt cu totul separate, ei nu le denumesc deloc într-un mod separat şi determinat.

A treia problemă, şi anume dacă genurile şi speciile aparţin realităţilor sensibile, îşi are obîrşia în răspunsul la cea de a doua, cînd s-a afirmat că este vorba de realităţi incorporale; într-adevăr, luat într-un anumit sens, incorporalul se divide, aşa cum am văzut, după cum aparţine sau nu sensibilului. Se spune că universalul subsistă în sensibil, cu alte cuvinte că semnifică o substanţă intrinsecă existînd în realitatea sensibilă în virtutea unor forme exterioare şi că, semnificînd această substanţă care subzistă în act în realitatea sensibilă, universalul o manifestă totuşi ca fiind separată în mod natural de această realitate sensibilă, aşa cum am arătat mai sus în legătură cu Platon. De aceea, Boethius afirmă că putem avea intelecţia genurilor şi speciilor în afara sensibilului, ceea ce nu înseamnă că realitatea naturală a genurilor şi speciilor ar putea fi observată prin raţiune în ea însăşi şi în afară de orice sensibilitate ca şi cînd ea ar putea subzista într-adevăr în ea însăşi în afara tuturor formelor exterioare care o fac sensibilă. Căci admitem că genurile şi speciile aparţin realităţilor sensibile. Dar cum am văzut că intelecţia pe care o avem despre ele este numită întotdeauna izolată, adică separată de sensibil, ar putea foarte uşor să pară că genurile şi speciile nu aparţin în nici un fel sensibilului.

Ceea ce justifică problema de a ştii dacă pot să-i aparţină vreodată. Întrebare la care se răspunde că unele îi aparţin, dar în aşa fel, după cum am spus, că ele există în mod natural şi durabil în afara oricărei percepţii sensibile.

În ceea ce priveşte a doua problemă, putem înţelege prin corporal şi incorporal sensibil şi non-sensibil, interpretare care face mai logică înlănţuirea întrebărilor. S-a spus că intelecţia universalelor este izolată în raport cu sensibilul; este deci normal să se pună întrebarea dacă este vorba de realităţi sensibile sau non-sensibile. Răspunsul a fost că unele genuri şi specii sînt sensibile în ceea ce priveşte natura lucrurilor, non-sensibile în ceea ce priveşte modul de semnificare, căci ele nu desemnează realităţile sensibile pe care le denumesc potrivit modului în care acestea sînt obiecte ale senzaţiei, cu alte cuvinte în măsura în care sînt separate, şi ele [realităţile sensibile] nu pot fi percepute în mod sensibil aşa cum acestea [genurile şi speciile] le revelează. Problema ar rămînea atunci să se ştie dacă genurile şi speciile se mulţumesc să denumească sensibilele sau au, în afară de aceasta, şi o altă semnificaţie. Întrebare la care se răspunde că ele semnifică împreună sensibilele înseşi şi această concepţie comună pe care Priscian o atribuia mai ales gîndirii divine.

În ceea ce priveşte permanenţa lor [...] înţelegînd că este vorba aici de o a patra întrebare, aşa cum am amintit mai sus, soluţia adoptată este aceea că numele universale nu există în nici un fel cînd realităţile cărora le corespund sînt nimicite şi că, în consecinţă, aceste nume nu mai pot fi atribuite vreunei pluralităţi, nemaifiind comune cu nimic real, cum se întîmplă de exemplu cu numele trandafir, cînd nu mai există nici un trandafir. Rămîne totuşi faptul că acest nume mai prezintă o semnificaţie pentru înţelegere cu toate că nu mai denumeşte nimic, căci altfel cum s-ar putea afirma că nu există nici un fel de trandafir?

Era natural să se pună aceste probleme în legătură cu cuvintele universale, şi nu cu cuvintele singulare, căci aces-

tea din urmă nu dau în nici un fel prilej aceloraşi îndoieli privind semnificaţia lor. Într-adevăr, modul lor de semnificare se acordă perfect cu starea reală a lucrurilor. În acelaşi fel în care lucrurile sînt în sine separate, tot aşa cuvintele singulare le semnifică în mod separat şi intelectul care se aplică acestor cuvinte sesizează obiectele corespunzătoare într-un mod sigur, ceea ce nu este cazul înţelegerii care se aplică universalelor. Mai mult, a apărut că universalele, nesemnificînd deloc lucrurile în măsura în care sînt separate, nu semnifică deloc nici întîlnirea acestor lucruri, pentru că nu există nici un lucru real în care ele să se întîlnească, aşa cum am arătat mai sus. Acestea erau îndoielile iscate de către universale. Porfir a ales universalele ca unic obiect de studiu, excluzînd din preocupările sale singularele, căci le considera destul de clare prin ele însele; totuşi, uneori vorbeşte întîmplător şi despre ele.

Trebuie să notăm că, cu toate că definiţia universalului, gen sau specie, nu se referă decît la cuvinte, totuşi, adesea domeniul lor este extins pînă la lucrurile reale care corespund acestor cuvinte; acesta este cazul, de exemplu, cînd se spune că specia se compune din gen şi din diferenţă, ceea ce înseamnă că realitatea specifică este formată din realitatea generică. Într-adevăr, cînd se tratează semnificaţia naturală a cuvintelor este vorba uneori de *cuvintele* înseşi, iar alteori de *lucruri*, şi confuzia între cele două domenii este frecventă. Este o sarcină esenţială ce revine logicienilor şi gramaticienilor să ia seamă de aceste confuzii, căci echivocurile verbale au indus în eroare mulţi autori, care nu au deosebit cum trebuie caracterul propriu al aplicării numelor la obiecte, sau care nu au observat confuzia abuzivă a cuvintelor şi lucrurilor.

În *Comentariile* sale, Boethius s-a făcut vinovat în mare măsură de confuzia despre care vorbim aici, mai ales în problema de faţă, astfel încît pare că a dat definiţii cu totul incorecte genurilor şi speciilor. Să parcurgem repede întrebările pe care le pune şi să examinăm cu atenţie, aşa cum se cuvine, opinia pe care am expus-o. Sub pretextul unei ana-

lize mai bune, Boethius începe în realitate să încurce totul punînd întrebări sofistice și grăbindu-se apoi să ne ofere mijloacele de a le rezolva. De exemplu, el ridică obiecția că ar fi bine să se renunțe la orice studiu și la orice cercetare în legătură cu genurile și speciile, ceea ce înseamnă a spune că ceea ce pare gen și specie nu corespunde nici unui cuvînt care să poată semnifica lucruri reale și nici să ne îngăduie să le înțelegem.

În ceea ce privește primul punct, autorul își sprijină demonstrația pe faptul că nu se găsește niciodată nici un lucru real, unul sau multiplu, care să poată fi atribuit unei pluralități, argument care a fost demonstrat cu grijă și pe care noi l-am aprobat.

El confirmă apoi după cum urmează că nu există nici un lucru universal care să fie unic: tot ceea ce este unic este numeric unul, adică separat în propria sa esență; dar deoarece genurile și speciile sînt în mod necesar comune unei pluralități, ele nu pot fi numeric singulare, nici numeric unice. Dar, cum s-ar putea obiecta că ele sînt numeric singulare tocmai în măsura în care sînt comune, autorul respinge această portiță de scăpare spunînd următoarele: tot ceea ce este numeric singular poate fi comun în trei feluri, sau posedînd părți comune, sau rămînînd total comun în succesiunea timpurilor, sau, în fine, rămînînd total comun într-un timp dat. Dar nici genul, nici specia nu pot răspunde la nici una dintre aceste trei ipoteze, căci comunitatea lor este mai de grabă de un al patrulea fel: într-adevăr, ea constă în faptul că ele sînt simultan și în întregime prezente în fiecare singular și constituie substanța acestor singulare. Se știe foarte bine că diversele realități pe care numele universale le denumesc nu participă deloc la ele, dar constituie în mod simultan numele totale și întregi ale fiecăreia dintre aceste realități. De asemenea se poate spune că ele constituie înseși substanțele realităților cărora le sînt comune, sau că ele semnifică prin transfer realități care constituie ele însele alte realități, așa cum *animal* denumește în om sau în cal ceea ce este ma-

teria lor și în același timp cea a ființelor inferioare omului, sau și că ele constituie substanța lucrurilor în sensul că o definesc într-un oarecare fel și de aceea sînt denumite substanțiale în raport cu aceste lucruri, căci de exemplu „om" denotează tot ce este acest animal, rațional și muritor.

Boethius trece apoi la a doua parte a argumentului: universalul nu poate fi multiplicat. El arată că specia și genul nu pot constitui o multitudine de realități separate și, în același timp, critică părerea potrivit căreia toate substanțele considerate colectiv ar constitui genul „substanță" și toți oamenii specia umană. Argumentul lui Boethius înseamnă a spune: să presupunem că orice gen se confundă substanțial cu pluralitatea lucrurilor care se acordă între ele: orice pluralitate de acest gen va avea în mod natural o realitate superioară ei și așa mai departe pînă la infinit, ceea ce este cu neputință. Astfel s-a arătat că universalele nu apar ca nume universale în ceea ce privește semnificația lucrurilor reale, fie că este vorba de o realitate unică, fie de una multiplă, pentru că ele nu semnifică nici o realitate universală, adică astfel încît să poată fi atribuită unei pluralități de ființe [lucruri existente].

În ceea ce privește semnificația intelectuală a universalelor, el o critică arătînd în mod sofistic că intelecția acestor universale ar fi goală, avînd un alt mod de subsistență decît lucrurile reale, deoarece este vorba de o operație abstractivă. Dar, Boethius și noi înșine am dezvăluit și pînă acum în mod suficient nodul sofismului. Totuși, o parte a argumentului nu este în nici un fel sofistică, și anume cea care demonstrează că nu există în mod real nici un lucru universal; și a considerat că este bine să insiste și mai mult. El ia aici numele „lucru" în sensul de „lucru real", nu de „cuvînt", căci un cuvînt comun, cu toate că constituie în sine o esență de tipul unei realități unice, nu este totuși comun decît în măsura în care denumește mai multe realități și numai cu acest titlu, ci nu conform esenței sale proprii, poate fi atribuit unei pluralități. Rezultă că ceea ce fundează carac-

terul universal al numelui este pluralitatea lucrurilor reale în ele însele, deoarece, așa cum am amintit, nu există nici un universal care să nu conțină o pluralitate; dar, în sine, lucrul nu posedă în nici un fel universalitatea pe care lucrul o conferă cuvîntului; cu alte cuvinte nu lucrul este cel care dă cuvîntului semnificația sa; rezultă, de asemenea că numele este considerat apelativ potrivit cu pluralitatea lucrurilor pe care le desemnează, cu toate că aceste lucruri înseși nu au semnificație și nu sînt apelative.

ETICA SAU CUNOAȘTE-TE PE TINE ÎNSUȚI

Cap. VII DE CE SE SPUNE CĂ DUMNEZEU CERCETEAZĂ INIMA ȘI RĂRUNCHII

...Căci atunci cînd este vorba să răsplătească binele sau răul, Dumnezeu ține seama numai de spiritul în care făptuim și nu de faptele pe care le facem. El nu cîntărește urmările vinei sau bunei noastre voințe, ci judecă chiar spiritul nostru și intenția care îl însuflețește, mai degrabă decît efectele exterioare ale faptei noastre. Într-adevăr, faptele, cum am mai spus-o, sînt comune celor blestemați și celor aleși; în sine ele sînt cu totul indiferente și nu trebuie să fie numite bune sau rele decît în virtutea intenției celui ce făptuiește, nu pentru că ar fi bine sau rău să acționezi așa sau altfel, ci pentru că aceste fapte sînt bine sau rău îndeplinite cu intenția cu care se cuvine să fie făcute sau fără această intenție. Așa cum spune sfîntul Augustin, răul însuși poate fi un bine, de vreme ce Dumnezeu folosește atît binele cît și răul, căci altfel nici nu ar îngădui răul, fără ca prin aceasta acest rău să fie un bine. Astfel, cînd spunem că intenția cuiva este bună și că fapta sa este bună, deosebim două lucruri și anume intenția și fapta, fără ca să existe totuși decît o singură bunătate, cea a intenției; de asemenea, dacă vorbim

despre un om bun și despre fiul acestui om bun, avem de-a face cu doi oameni, dar nu cu două jumătăți. Ceea ce îngăduie ca un om să fie numit bun este propria sa bunătate, dar vorbind despre fiul acestui om bun nu-i atribuim fiului nici o bunătate: în același fel intenția este bună în sine, fapta nu merită acest calificativ decît dacă purcede dintr-o intenție bună. Așadar, dintr-o singură și aceeași bunătate purced calificativele atribuite atît intenției cît și faptei atunci cînd le numim pe amîndouă bune, și tot o singură bunătate este cea care face să fie numit bun acest om și fiul său, fiu al unui om bun, tot așa după cum o singură bunătate face ca acest om să fie numit bun și voința sa bună.

Prin urmare, cei ce au obiceiul să obiecteze că îndeplinirea efectivă a intenției este demnă de răsplată sau că merită mărirea răsplății cuvenite intenției, trebuie să ia seamă că obiecția lor este lipsită de valoare. Într-adevăr, ei spun că două lucruri sînt aici bune, intenția și efectul acestei intenții; dar, pretind ei, două bunuri adăugate unul altuia prețuiesc mai mult decît fiecare din ele considerate separat.

La aceasta răspund că, chiar admițînd că întregul valorează mai mult decît constituenții săi, de ce am fi obligați să admitem că el merită o răsplată mai mare? Într-adevăr există multe lucruri, însuflețite sau neînsuflețite, care reunite în număr mare aduc mai multe servicii decît fiecare dintre ele considerate izolat, și totuși ansamblului pe care ele îl constituie nu i se datorează nici o răsplată suplimentară. Adăugați un bou unui bou sau unui cal, o bucată de lemn unei bucăți de lemn sau unei bucăți de fier. Toate acestea sînt lucruri bune și, reunite, ele prețuiesc mai mult decît dacă ar fi izolate și totuși nu sînt răsplătite mai mult.

Fără îndoială, vei spune, este foarte adevărat; dar este așa pentru că aceste lucruri nu-și pot cîștiga nici un merit, nefiind raționale. Dar oare faptele noastre sînt raționale, ca să-și poată cîștiga merite? Nu, desigur, vei răspunde; dar se spune totuși despre ele că sînt meritorii, pentru că ne îngăduie să meritâm, cu alte cuvinte pentru că ne fac demni de răsplată, sau cel puțin o măresc pe cea pe care o meritâm încă de mai înainte. Dar aceasta este tocmai ceea ce am refuzat cu desăvîrșire să admitem. În afara motivelor pe care le-am invocat pînă acum, iată încă un argument contra acestei teze. Să presupunem doi oameni care se hotărăsc la fel să clădească azile pentru cei lipsiți. Unul își realizează în întregime piosul proiect. Celălalt se vede lipsit prin violență de banii pe care i-a pregătit, astfel încît nu-și mai poate îndeplini gîndul, fără să fi comis totuși vreo greșeală, ci numai din cauza violenței a cărei victimă a fost. Trebuie să credem că această împrejurare exterioară poate să-i micșoreze meritul în ochii divinității sau că răutatea unei terțe persoane poate să vatăme în fața acesteia pe cel care a făcut, spre mărirea ei, tot ce îi stătea în putință? Dacă ar fi așa, dacă ar fi adevărat că donația prin ea însăși poate constitui un merit sau poate mări meritul celui care posedă mijloacele de a o realiza, atunci o bogăție mai mare l-ar face mai bun și mai demn pe cel care o posedă. Cu cît oamenii ar fi mai bogați, cu atît ar putea deveni mai buni, deoarece abundența bunurilor lor le-ar permite să-și mărească numărul faptelor bune și să-și îmbogățească pietatea. Dar ar fi cea mai mare dintre nerozii să-ți închipui că bogățiile pot adăuga ceva adevăratei fericiri, adică demnității sufletului, în timp ce sărăcia ar micșora meritele celor săraci. Dar dacă stăpînirea bunurilor nu este în stare să facă sufletul mai bun, ele nu pot să-i facă mai plăcuți în fața lui Dumnezeu pe cei ce le stăpînesc, nici să-i facă să merite fericirea.

PIERRE ABÉLARD

Fumagalli, M. T., *La logica di Abélardo*, Firenze 1964.
Geyer, B., *Die Stellung Abélards in der Universalienfrage*, in: Baeumker Festschrift, I, 101—127.
Gilson, É., *Héloise et Abélard*, Paris, 1938.
Lloyd, R., *Peter Abélard, The Orthodox Rebel*, 1947
Ottaviano Carmelo., *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, Roma, 1931.
Padellardi, R., *Abelardo e il problema dei universali*, Roma 1966.
Rémusat, Ch. de, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 vol., ed. a II-a, Paris, 1855.

ŞCOALA DIN CHARTRES

În secolul al XII-lea cearta universaliilor a promovat creşterea interesului pentru puterile de cunoaştere ale omului ca şi pentru lumea interioară a acestuia, privită totuşi în continuare ca fiind subordonată unor forţe transcendente. Pe de altă parte, unele orientări filosofice manifestă o preocupare mai vie pentru natură. O asemenea orientare a fost reprezentată de filosofii care au predat la celebra şcoală din Chartres, fondată spre sfîrşitul secolului al X-lea de către Fulbert (960—1028), supranumit „Socrate al francilor". Pe lîngă ştiinţele naturii şi medicină, la Chartres s-a afirmat şi arhitectura şi primii constructori ai catedralelor gotice — mărturii ale creşterii forţelor urbane — s-au format în această şcoală (cf. H. Ley). În acelaşi timp, la şcoala din Chartres s-a cultivat şi interesul pentru logică precum şi pentru studiile literare şi gramatică. Dacă Abélard a identificat spiritul lumii, în sens religios, cu Duhul sfînt, filosofii din Chartres l-au identificat cu natura, recunoscîndu-i acesteia o anumită autonomie faţă de creatorul ei, devenind posibilă, în acest fel, explicarea naturii prin natura însăşi. (N. Abbagnano). Pe de altă parte, şcoala din Chartres începe să-l privească pe om drept un microcosmos, a cărui esenţă se formează din cunoaşterea întregului univers, concepţie care duce atît la noi ipoteze despre evoluţia naturii cît şi la interpretări încă incipiente ale unei conştiinţe istorice în general (H. Ley). Astfel prin direcţia de gîndire urmată de filosofii din Chartres, care se străduiau să dea din ce în ce mai mult socoteală de natură şi om, această şcoală deţine un

loc important în mișcarea de renaștere care se întrezărește în secolul al XII-lea.

Această direcție a școlii din Chartres a fost pregătită încă din secolul precedent, prin reluarea, în anumită măsură, a cunoștințelor științifice, datorată în bună măsură contactului cu cultura greacă și arabă mai ales printr-o serie de traduceri. De exemplu, Adélard din Bath a tradus *Elementele* lui Euclid și scrieri arabe de aritmetică și astronomie. Și-a folosit cunoștințele cîștigate în numeroase călătorii în bazinul mediteranian în lucrarea sa *Questiones naturales (Problemele științelor naturii)*, în care, printre altele, se preocupă și de psihologia animalelor. În tratatul *De eodem et diverso (Despre identic și felurit)* afirmă în problema universaliilor că avea dreptate Aristotel cînd spunea că genurile și speciile nu există decît în lucrurile individuale, dar avea dreptate și Platon cînd spunea că ele există în puritatea lor în forme lipsite de materie în spiritul divin. Fiecare din lucrurile văzute sînt în același timp și identic individ, specii sau gen, dar apar ca atare potrivit vederii mai mult sau mai puțin pătrunzătoare a gîndirii (cf. É. Gilson).

Cea dintîi personalitate mai reprezentativă a școlii din Chartres este considerată platonicianul și umanistul Bernard (decedat între 1124 și 1130), mare admirator al antichității clasice, pe care îl cunoaștem din scrierea *Metalogicus* a lui John din Salisbury. Bernard încerca, la fel ca odinioară Augustin, să dea filosofiei lui Platon un caracter creștin (cf. É. Gilson). De la fratele lui Bernard, Thierry (Thodoric) decedat probabil încă înainte de 1155, a rămas un *Heptateuchon*, manual al celor șapte arte liberale, important ca document privind materialul de studii în prima jumătate a secolului al XII-lea. În speculația lui Thierry apare vădit influența lui Scotus Eriugena. Thierry s-a preocupat intens de problemele cosmogonice și a încercat să pună de acord *Biblia* cu *Phisica*, adică cu comentariul lui Chalcidius asupra lui *Timaios*, identificînd cerul și pămîntul din *Biblie* cu cele patru elemente ale naturii (pămînt, apă, aer, foc). Pentru el, particulele elementelor nu sînt înzestrate cu calități fixe și nu sînt situate într-un loc propriu, iar explicația pe care o dă mișcării elementelor are un caracter mecanicist. Acest caracter al cosmogoniei sale este legat de matematismul

general al gîndirii sale (É. Gilson), în care se resimte totuși o mistică neoplatonică și pitagoreică a numărului (K. Vorländer).

Elev al lui Bernard a fost Guillaume din Chartres (1080—1145), gramatician și filosof platonizant, autor al unui comentariu la *Timaios* și al unei *Philosophia moralis de honesto et utili*, sprijinită pe Cicero și Seneca. În *Philosophia mundi*, un fel de enciclopedie filosofică și științifică, pare să susțină un gen de atomism și să încerce o fiziologie materialistă a creierului, localizînd puterea de gîndire, fantezia și memoria în diverse *cellulae*.

Opera prietenului lui Thierry, Bernard Silvestris (sau din Tours), *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus* este un fel de filosofie a naturii sprijinită pe *Timaios*, în care urmele dogmaticii creștine sînt foarte slabe. După exemplul operei *De consolatione* a lui Boethius, această scriere plină de alegorii este alcătuită jumătate în proză, jumătate în versuri. A fost foarte mult citită la timpul său, dar, cu toate că unele fragmente sînt foarte frumoase, nu poate fi comparată cu *Divina Comedie* a lui Dante, comparație totuși încercată uneori (É. Gilson).

Unul dintre cele mai puternice spirite speculative, împreună cu Abélard, ale școlii din Chartres este Gilbert de la Porré (Porretanus) — 1076—1154 — care a încercat să fundamenteze doctrina bisericească pe calea rațiunii naturale, considerînd că credința precede rațiunea în domeniul teologic, dar o urmează în filosofie, premisă pe care încearcă să promoveze o unire strînsă între rațiune și credință în cercetarea filosofică. Este autorul a numeroase opere redactate adesea într-un stil obscur și rămase aproape toate inedite. Cea mai însemnată este scrierea *De sex principiis*, o interpretare metafizică a *Categoriilor* tratatul de logică al lui Aristotel. Gilbert împarte cele zece categorii în două grupuri: pe de o parte substanța, cantitatea, calitatea și relația — pe acestea numindu-le forme inerente — și, pe de altă parte, locul, timpul, situația, habitusul, acțiunea și pasiunea, pe care le numește forme accesorii; primele, în afară de substanță, fiind ceea ce revine în mod absolut substanței, iar următoarele desemnînd modalitățile externe care intervin în schimbarea condițiilor substanței fără ca totuși să se unească cu ea. Legînd relația de substanță, Gilbert a con-

tribuit la nașterea controversei care a continuat în întregul ev mediu asupra chestiunii dacă relația este ceva real sau numai o creație a rațiunii, problemă legată sub aspect teologic de cea a relațiilor dintre persoanele divine.

În ceea ce privește înțelesul termenului substanță, Gilbert distinge două sensuri ale acestuia. În sensul cel mai general, substanța este pentru el ceea ce nu are nevoie de calități accidentale pentru a subzista, adică exprimă chiar esența — *quo est* — a lucrului. În acest înțeles, universalele subzistă în măsura în care sînt „*subsistentiae*", adică esențe determinate, care nu au nevoie de accidente pentru a fi așa cum sînt. În al doilea sens, termenul substanță înseamnă realitatea existentă — *id quod est*. În acest înțeles, numai indivizii sînt substanțe, pentru că numai ei există în realitate. Pe această deosebire dintre subsistență și subsistent își bazează Gilbert deosebirea dintre formă și materie: forma este ceea ce determină un lucru în esența sa specifică, materia este subiectul determinabil al formei. În consecință, pentru Gilbert, ceea ce se va numi mai tîrziu principiul individuației este forma (cf. Abbagnano). De asemenea, folosind aceeași deosebire dintre subsistență și subsistent în antropologie, după Gilbert existența sufletului și existența corpului constituie în unitatea lor *quoest-ul* omului, omul însuși fiind *quodest*-ul, substanța ca atare; de aceea, omul nu se află propriu-zis nici în suflet, nici în corp, considerate *per se*, și personalitatea aparține numai omului ca întreg.

Cel mai însemnat reprezentant al școlii din Chartres este John din Salisbury (Saresbriensis), născut în Anglia între 1115 și 1120 și decedat în jurul anului 1180, ale cărui scrieri sînt caracterizate printr-o latină elegantă și o libertate de gîndire neobișnuită la cei mai mulți dintre scolastici (cf. K. Vorländer). Cicero este exemplul său atît în ceea ce privește stilul, cît și modul său eclectic de filosofare, care valorifică, împotriva subtilităților sterile, punctul de vedere al utilității practice. Scopul său fiind să stabilească limitele și fundamentele posibilităților de cunoaștere ale omului, pornind de pe o poziție empiristă (K. Vorländer), J. din Salisbury elimină multe probleme ca indecidabile *(dubitabilia)*, de exemplu problema providenței, a esenței substanței, a originii

sufletului. Dar tipul problemei insolubile este pentru el cea a universaliilor, căci ignorăm modul de existență al acestora, condiția lor reală. În schimb putem ști — sprijinindu-ne pe doctrina aristotelică a abstracției — modul în care le obținem (cf. É. Gilson).

Pentru John din Salisbury logica constituie baza tuturor științelor și a educației, și Aristotel ca logician devine pentru el: filosoful. Principala scriere de logică a lui Salisbury este *Metalogicus*, o apărare a utilității logicii, prețioasă prin descrierea, făcută în ea, a procesului psihic de dezvoltare: senzație, intuiție, concept, judecată etc., ca și prin materialul conținut, referitor la activitatea didactică a timpului *(Idem)*. În *Metalogicus* se folosesc pentru prima dată în evul mediu *Topicele* lui Aristotel.

Limitînd în cea mai mare măsură speculația teologică și cosmologică, pentru J. Salisbury rămîn trei domenii în care cercetarea se poate efectua cu rezultate sigure: matematica, logica, politica. Dar, potrivit punctului său de vedere practic, pentru el regina științelor rămîne totuși etica. După el condiția prealabilă a virtuții este autocunoașterea, care derivă în parte din rațiune, în parte din grație. Scrierea sa *Polycraticus* este prima operă medievală de teorie politică, anterioară redescoperirii *Politicii* lui Aristotel. Sursele acestei teorii sînt Cicero, Seneca și textele patristice. Baza ei este conceptul stoic de lege a naturii, pe care trebuie să o respecte toți, chiar și suveranul. În tot restul, doctrina sa se inspiră din principiile teocentrismului medieval. Lucrarea cuprinde observații prețioase asupra statului și bisericii, stărilor sociale, dreptului de revoluție și a celui de a-i suprima pe tirani (cf. K. Vorländer).

Alain de Lille (Alanus de Insulis), — decedat în 1203 —, supranumit „doctor universalis" datorită vastei sale culturi, este de asemenea una dintre marile personalități ale secolului al XII-lea. Scrierea sa *Anticlaudianus*, concepută ca o poezie didactică, a avut ecouri în poezia germană, engleză și franceză și constituie un fel de enciclopedie a cunoștințelor timpului. Însemnată este *Regulae* sau *Maximae theologicae*, lucrare importantă pentru terminologie, în care, sprijinindu-se pe concepțiile lui Boethius, încearcă să introducă în teologie conceptul de axiomă și să o organizeze riguros după modelul matematicii. Scrierea

De arte catholicae fidei, atribuită lui Alain, aparţine de fapt lui Nicolas din Amiens. Lucrarea are o schemă metodologică şi mai riguroasă, care urmează schema deductivă a *Elementelor* lui Euclid (K. Vorländer). Ea a inspirat *Ars magna* a lui Raimundus Lullus (É. Gilson).

Un gînditor care apare mai puţin proeminent în mediul de la Chartres, dar care marchează începutul unei cotituri filosofice în această şcoală orientată spre ştiinţele naturii, este Clarenbaldus din Arras (decedat după 1170), care, sub influenţa operelor scrise în limba arabă se apropie în unele privinţe de materialismul filosofic. În concepţia lui Clarenbaldus materia şi forma sînt legate între ele, dar accentul cade pe materie, ale cărei caracteristici sînt mişcarea şi transformabilitatea şi care are formă. Forma, spune Clarenbaldus, nu constă din ea însăşi ci este determinată de particularităţile materiei (cf. H. Ley).

PANTEISMUL

Unele dintre cele mai importante teze ale şcolii din Chartres, de exemplu, cele potrivit cărora lumea derivă din divinitate în mod necesar sau că fără lume divinitatea nu ar fi divinitate, au un evident caracter panteist. Atitudinea panteistă este implicată şi în teza că Duhul sfînt este sufletul lumii precum şi în aceea că sufletul lumii este natura, că divinitatea este esenţa tuturor lucrurilor. Asemenea teze, se întîlnesc în mod obişnuit la gînditorii care fac parte din şcoala de la Chartres, deşi, de multe ori, oarecum estompate, pentru a nu împieta în mod prea direct asupra punctului de vedere religios privind legătura dintre lumea creată şi divinitate, susţinut de dogmele bisericeşti oficiale (cf. Abbagnano). Dar începînd cu secolul al XII-lea, apar gînditori care prezintă aceste teze cu mai puţină reticenţă. Astfel de gînditori sînt de exemplu: Almaric (Amaury) din Bène şi David din Dinant, ale căror idei au fost urmate de grupuri numeroase, care-şi atrăgeau asupra lor condamnările bisericii.

Almaric din Bène (decedat aproximativ în 1207), profesor de logică și teologie la Paris, preda o învățătură, probabil influențată de Scotus Eriugena, potrivit căreia divinitatea se află esențial în toate creaturile, iar creatorul și creația sa se identifică. Panteismul orientat materialist al acestui teoretician al orașului, al straturilor plebeiene și țărănești, cuprindea, în afară de negarea valorii sacramentelor și a funcției eclesiastice deținute de ierarhia catolică, și concluzii sociale semnificative, în care se accentua valoarea omului simplu. Își preda învățătura nu numai în latină, ci și în limba țării (cf. H. Ley). Doctrina lui Almaric a fost condamnată de sinodul de la Paris, din 1210, și de cel de al IV-lea Conciliu de la Lateran, din 1215.

Lui David din Dinant, purtător de cuvînt al patriciatului urban *(Idem)*, i se atribuie o scriere intitulată *De tomis, id est de divisionibus Despre părți, adică despre diviziuni)*, probabil identică cu *Queaternalii*, condamnată și ea în 1210, astăzi pierdută în cea mai mare parte, dar cunoscută prin numeroase citate și analize din scrierile lui Albert cel Mare, Toma din Aquino și Nicolaus Cusanus, scriere în care panteismul apare și mai pregnant, Influențat de filosofii arabi. dar și sprijinit pe Parmenide și Xenofan, David din Dinant afirmă că Dumnezeu, spiritul și materia sînt identice, o concepție care aproape îl amintește pe Spinoza (K. Vorländer).

Gioacchino de Fiore (1145—1202) este autorul unor scrieri în care susține o viziune mistică a istoriei, potrivit căreia, după epoca Tatălui, adică a anticilor, și a Fiului, adică a *Noului Testament* (al cărei sfîrșit începea chiar în vremea lui Gioacchino), va urma epoca Duhului sfînt, adică a „Evangheliei eterne". În prima epocă a domnit sclavia, a fost epoca nenorocirilor și a fricii. În a doua epocă s-a trăit sub credință. A treia epocă va fi cea a libertății, a contemplației și în ea se va trăi sub imperiul adevărului. Teza lui Gioacchino a fost înțeleasă ca o chemare la acțiune (H. Ley) și sectele waldenserilor și catharilor și altele au legat de aceste concepții idealurile sociale ale posedării în comun a tuturor bunurilor pămîntești (K. Vorländer). M. M. Smirin (citat de H. Ley) a arătat că după Gioacchino înlăturarea puterii lumești a bisericii urma să aibă loc printr-un proces obiectiv, fără intervenția omului.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

ŞCOALA DIN CHARTRES

Clérval, A., *Les écoles de Chartres au moyen-age, duo V-e au XVI-e siècle*, Paris, 1895.

Haskins, *Studies in the history of medieval science*, 1927.

Landry, B., *Les idées morales du XII^e siècle*, 1939.

Robert, G., *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la premiere moitié du XII^e siècle*, 1909.

VICTORIENII

Pe lîngă renașterea filosofiei, secolul al XII-lea a cunoscut și o recrudescență a misticismului, care oferea, în afara și împotriva cercetării raționale, o altă cale de a se ajunge la cunoașterea divinității, cale necunoscută primei perioade a scolasticii. În condițiile istorice ale acelui secol, cînd mișcările eretice numeroase și foarte active negau orice funcțiune aparatului eclesiastic, misticismul oferea acestuia un mijloc de confruntare cu raționea și un mijloc de afirmare a puterii bisericii. Pe de altă parte, un alt aspect al misticismului este încercarea de a efectua o delimitare clară între rațiune și credință, socotind-o însă pe aceasta din urmă doar o întregire a cercetării raționale. Acest aspect l-a îmbrăcat mistica la victorieni (conducători ai școlii mănăstirești St. Victor din Paris), și el se păstrează în scolastică pînă în secolul al XIV-lea, cînd mistica germană ocupă din nou poziții declarat antiraționaliste, fără a mai avea însă preocupări de apărare a clericalismului (cf. N. Abbagnano).

Unul dintre promotorii misticismului a fost Bernard din Clairvaux (1090—1153), de pe urma căruia au rămas scrisori, tratate de teologie etc. A fondat în 1115 mănăstirea din Clairvaux, lăcaș al călugărilor cistercieni (benedictini reformați). Supranumit „doctor melifluus", datorită elocvenței sale, a predicat cruciada a doua și a fost consilier regesc și papal. Natură religioasă pasională, Bernard spune: „a arde este mai mult decît a ști", și punctul cel mai înalt al contemplației mistice este pentru el extazul. Adversar al „limbuției ușuratice a filosofilor" l-a

combătut mai ales pe Abélard. Bernard se împotrivește oricărei științe laice care nu promovează credința, care nu luptă contra ereziilor și nu susține autoritatea absolută a bisericii, și neagă în același timp valoarea rațiunii și a omului a cărui singură datorie este asceza și devoțiunea mistică. Problema grației și cea a libertății sînt singurele pe care Bernard le-a tratat filosofic (N. Abbagnano). Pentru el sînt trei feluri de libertăți: față de necesitate, față de păcat, față de mizerie. Libertatea față de necesitate este liberul arbitru, propriu voinței umane și constituind însăși esența omului. Toate actele supuse integral voinței sînt libere. Omul poate alege și răul, dar această putință nu este esențială liberului arbitru, ci este o imperfecțiune a libertății finite. Pentru Bernard, liberul arbitru face, așadar, parte din însăși natura omului; în schimb, după el, libertatea de păcat este dată prin grație, iar libertatea de mizerie va fi cunoscută în ceruri *(Idem)*. Bernard s-a preocupat intens de psihologia interiorității religioase (cf. Martin Grabmann).

Guillaume de Saint-Thierry (decedat în 1148) este autorul unor scrieri mistice și exegetice, avînd scopul de a promova dragostea omului față de creatorul său; a participat și el la lupta contra lui Abélard. Dar Guillaume se preocupă și de fizica corpului uman și de cea a sufletului încercînd să unească psihologia platonico-augustiniană cu cea a medicinii arabe și grecești.

Scrierea cea mai semnificativă din punct de vedere filosofic a călugărului englez Isaac de Stella, abate al mănăstirii Stella de lîngă Poitiers, este *Epistola ad quedam familiarem suum de anima (Epistola despre suflet adresată unei cunoștințe)* care cuprinde o clasificare minuțioasă a funcțiunilor sufletești. Isaac se sprijină pe presupoziția, care își are originea la Augustin și care se va regăsi într-o nouă formă la Descartes, că pentru om cunoștința cea mai clară este cea a divinului (cf. N. Abbagnano). El formulează și o teorie a abstracției, care va fi dezvoltată de Toma din Aquino.

În anul 1106, Guillaume din Champeux, după polemica sa cu Abélard, s-a retras la mănăstirea augustiniană de la Saint Victor din Paris, unde a fondat în 1108 o școală de gîndire deosebit de faimoasă,

mai ales în cursul secolului al XII-lea, datorită maeștrilor care își aveau reședința și gîndeau în această mănăstire, care a supraviețuit pînă la Marea Revoluție Franceză. Tradițional, Școala de la Saint Victor, avînd ca principal reprezentant pe Hugo de Saint Victor, a fost considerată o școală mistică, antiraționalistă. Cercetările mai noi privind filosofia medievală relevă însă că, pe lîngă existența vieții mistice, această școală a promovat și pe cea a unei culturi vaste, care a dus la un studiu aprofundat al cunoașterii umane. Școala Victorienilor a apărat cunoașterea contra atacurilor sofistice ale cornificienilor care negau orice valoare a cunoașterii, în afară, poate, de valoarea ei utilitară de a asigura o viață mai bună din punctul de vedere economic, și al căror nume derivă de la personajul caracteristic Cornificius din *Metalogiconul* a lui John din Salisbury. Victorienii au încercat să regîndească augustinismul și au fost în primul rînd psihologi, căutînd să fundeze pe această cale viața mistică, dar și validitatea rațiunii umane. Ei au încercat de asemenea să obțină și o sistematizare a gîndirii teologice.

Hugo de Saint Victor (născut la Ypres, în jurul anului 1100, și decedat la Paris în 1141) este socotit ca fiind una dintre cele mai de seamă personalități ale evului mediu. Era o figură de savant deschis pentru întregul domeniu al științei religioase, dar și al celor profane. În scrierile sale *Soliloquium* și *De sacramentis christianae fidei*, aceasta din urmă fiind considerată ca prima sumă teologică medievală, vorbește despre cei trei „ochi" ai omului: „ochiul cărnii", cu care sesizează lumea sensorială externă, „ochiul rațiunii" *(ratio)*, cu ajutorul căruia sesizează tot ce se află în eu, și „ochiul contemplației", cu care privește divinitatea. Corespunzător, Hugo deosebește trei trepte ale activității intelectuale: sesizarea intelectual-conștientă a lumii *(cogitatio)*, prelucrarea interioară a celor sesizate *(meditatio)* — amîndouă limitate la lumea experienței — și a treia și cea mai înaltă treaptă, sesizarea divinului *(contemplatio)*. Astfel, trăirea mistică devine obiectul central al reflecției și pe primul plan se ivesc probleme psihologice, pentru a fi însă îndepărtate de îndată tocmai ca probleme psihologice, deoarece a se înălța pînă la divinitate (ascendere) înseamnă „a pătrunde în cel mai interior eu și a-l transcende în același timp în noi înșine, într-un

mod cu neputință de exprimat" (cf. K. Vorländer). În *Didascalion* — o artă de a citi (É. Gilson) — este cuprinsă o diviziune fundamentală a științelor: teorie (teologie, matematică, fizică), practică (etică, economie, politică), mecanică și logică. Teoria sa a cunoașterii este teoria aristotelică, interpretată în sens psihologic, așa cum face și Abélard. Procesul abstragerii înseamnă pentru Hugo îndreptarea atenției asupra unui element pentru a-l considera separat, exemplul tipic al abstracției fiind, pentru el, cel al matematicianului care consideră punctul, linia și suprafața ca fiind distincte, deși în realitate ele sînt acte confundate.

Hugo se inspiră mai ales din Augustin, ajungînd la vederi analoage cu cele pe care le va susține mai tîrziu Descartes (cf. É. Gilson). Hugo pune, într-adevăr, ca primă cunoștință pe cea a existenței noastre, căci sufletul nu poate ignora faptul că există, că nu este un corp, — ori noi știm că nu existăm dintotdeauna și că am avut un început; deducție care vestește drumul analog urmat de *Meditațiile metafizice (Idem)*.

Atitudinea lui Hugo față de știință este caracterizată prin căutarea unui echilibru între știința profană și știința sacră, într-un sistem în care cea dintîi este utilă celei din urmă, rămînîndu-i însă subordonată. Ca mulți reprezentanți ai școlii din Chartres, Hugo admite compoziția atomică a elementelor și afirmă principiul conservării materiei (cf. N. Abbagnano).

Spre deosebire de Abélard, care afirmă că ființa supremă nu poate face altceva decît ceea ce face, Hugo susține că divinitatea ar fi putut crea și o lume mai bună, astfel încît pentru el creația nu este o acțiune necesară, ci o manifestare liberă a creatorului. Pentru Hugo, binele nu naște numai din bine, ci și din rău, acesta din urmă nefiind creat, ci numai îngăduit de divinitate. Ca și binele, răul își are temeiul în voința liberă a omului, dar nu este o realitate, ci un pur nimic. În antropologia lui Hugo, omul este considerat apogeul lumii sensibile. Caracteristica fundamentală a omului este, pentru Hugo, autoconștiința. Pe urmele lui Augustin, el insistă asupra valorii conștiinței și recunoaște omului libertatea ca fundament al vieții morale.

Elevul lui Hugo este scoțianul Richard din Saint-Victor (decedat în 1173), care duce mai departe doctrina acestuia. Pentru Richard natura omului este unitară și simplă. Sufletul și spiritul nu sînt două

substanţe diverse, ci constituie o singură substanţă: spiritul este facultatea superioară a sufletului. Sînt trei puteri ale sufletului: imaginaţia, raţiunea, inteligenţa. Pe aceste trei facultăţi se bazează calea mistică spre divinitate. Ultimul stadiu al ei este contemplaţia, condiţionată în primul rînd de puritatea inimii, de virtute, şi, în al doilea rînd, de cunoaşterea de sine.

Urmaşul lui Richard, Walter de Saint-Victor, este un fanatic, care în activitatea sa literară se îndreaptă împotriva celor „patru labirinte ale Franţei": Abélard, Pierre de Poitiers, Gilbert şi Petrus Lombardus, „dialecticieni" a căror „aşa-zisă ştiinţă" îi apare ca vrednică de rîs.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

VICTORIENII

Baron, R., *Science et sagesse chez Hugues de Saint Victor*, Paris, 1957.

Kilgenstein, J., *Die Gotteslehre des Hugo von Sankt Viktor. Nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugos Leben und seine hervorragendsten Werken*, Wurzburg, 1897.

Kleinz, J. P., *The theory of knowledge of Hugh de Saint Victor*, Washinggton, 1944.

Mignon, A., *Les origines de la scolastique et Hugo Saint Victor*, 2 vol., Paris, 1895.

Ostler, H., *Die Psychologie des Hugo v. Sankt Victor. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. VI, nr. 1, Münster in Westfalen, 1906.

COMPENDII ŞI EXTRASE ÎN EVUL MEDIU

Raritatea şi costul ridicat al manuscriselor a dus în evul mediu la folosirea pe scară largă a compendiilor. În principiu ele erau constituite din extrase, lipsite de vreo ordine oarecare, dintr-un singur sau din mai mulţi autori. Manuscrisele medievale cuprind un mare număr de extrase sau *sententiae* de acest fel, dintre care cel mai celebru este *Liber Pancrisis*, datînd din secolul al XII-lea. Ulterior extrasele au fost grupate după ordinea *Scripturii*, dar existau şi alte compilaţii, în care sentinţele erau grupate după o ordine mai mult sau mai puţin logică.

Autorul unei opere de acest gen este Isidor din Sevilla (560—636). Această operă — *Etymologiae* — este redactată în douăzeci de cărţi, cuprinzînd cele mai variate cunoştinţe. Opera a cunoscund un mare succes, ţinînd într-o bibliotecă medievală locul pe care îl ocupă astăzi într-o bibliotecă modernă *Encyclopedia Britanica* sau *Larousse* (É. Gilson). Lucrarea lui Isidor este bazată pe ideea că natura primitivă şi chiar esenţa lucrurilor pot fi cunoscute cu ajutorul numelor care le desemnează. Adevărate sau numai imaginate, etimologiile lui Isidor s-au transmis din generaţie în generaţie pînă la sfîrşitul evului mediu.

Petrus Lombardus (1100—1160) este şi el autorul unui compendiu — *Liber quattor sententiorum* — o expunere sistematică a doctrinei creştine, în care încearcă să folosească întreaga greutate a raţiunii în sprijinul textelor, deşi spune că în materie de credinţă „se crede ceea ce spun pescarii, nu dialecticienii". După antropologia lui Lombardus, omul este înzestrat cu sensibilitate, raţiune şi voinţă liberă. Sinteza lui Lombardus a devenit una dintre cărţile fundamentale ale învăţămîntului teologic şi a suscitat numeroase comentarii pînă la sfîrşitul secolului al XVI-lea.

FILOSOFIA ARABĂ

Ultima şcoală filosofică din Atena a fost închisă de împăratul Justinian în anul 529 e.n., Occidentul părînd astfel să se rupă pentru totdeauna de influenţa gîndirii greceşti. În schimb, speculaţia greacă s-a îndreptat spre Răsărit, spre Persia şi Siria, unde s-au răspîndit doctrine neoplatonice, dar mai ales aristotelismul, care a ajuns chiar să fie predat în unele şcoli siriene. În acele timpuri, răspîndirea speculaţiei greceşti beneficia şi de difuziunea creştinismului, de monoteismul mahomedanismului precum şi de viaţa ştiinţifică ce se dezvolta la începutul secolului al IX-lea, la Bagdad, sub dinastia Abasizilor; în asemenea măsură încît locuitorii deşerturilor şi negustorii arabi au ajuns să stăpînească în mod obişnuit oarecari cunoştinţe practice, chiar dacă numai rudimentare, de astronomie, matematici, chimie şi medicină. Acestea sînt împrejurările în care s-a născut în Orient interesul pentru scrierile lui Aristotel, care au ajuns să fie cunoscute în spaţiul culturii arabe mai întîi prin intermediul unor traduceri şi interpretări neoplatonice, fapt care explică accentuatele tendinţe neoplatonice ale începuturilor filosofiei arabe. Astfel, atît sub influenţa speculaţiei greceşti cît şi a unor idei care au pătruns în spaţiul arabo-mediteranian venind din răsărit filosofia arabă a ajuns un fel de sincretism aristotelic, un aristotelism amalgamat cu idei platonice, stoice, neoplatonice, pe de o parte, persiene şi indiene, pe de alta (cf. H. Schmidt). Pornind de pe asemenea baze, această filosofie, ca deallfel şi cea ebraică, ajung să depăşească cu peste o sută de ani filosofia medievală a Occidentului (É. Gilson), căreia, purtată de marile mişcări ale istoriei spre vest, îi vor aduce din

nou la cunoștință aristotelismul, împreună cu cunoștințe științifice mai dezvoltate, contribuind astfel în mod esențial la evoluția gîndirii în această parte a lumii.

În ceea ce privește originea și constituirea filosofiei arabe, iar apoi răspîndirea ei în Occident, trebuie să observăm că orice tradiție religioasă ajunge să resimtă la un moment dat nevoia de a fi înțeleasă și interpretată pe căi raționale și că contactul cu gîndirea greacă a promovat apariția unei speculații filosofico-religioase arabe care va deveni o scolastică de același tip ca cel al scolasticii creștine occidentale. Totuși în unele puncte cele două scolastici, creștină și islamică, s-au dovedit de neîmpăcat. Într-adevăr, scolastica arabă se dezvoltă sub semnul principiului necesității, care domină atît lumea divină cît și pe cea a oamenilor. Dimpotrivă, scolastica latină, primind aristotelismul prin arabi, s-a străduit să-l sustragă principiului necesității, introducînd în locul acestuia un principiu de contingență care să-i permită să salveze atît libertatea de creație a divinității cît și liberul arbitru al omului (cf. N. Abbagnano).

Pentru începuturile filosofiei arabe au o mare importanță traducerile din filosofia aristotelică efectuate în secolele al IX-lea și al X-lea Cei mai proeminenți traducători sînt Iohannitius (Honain ibn Ishak) și Costa Ben Luca (Quosta ibn Luga), scrierea acestuia din urmă asupra deosebirii dintre spirit și suflet *(De differentia spiritus et animae)* fiind cunoscută și scolasticii occidentale. Dar printre scrierile transmise pe această cale arabilor ca fiind ale lui Aristotel s-au strecurat și unele aparținînd altor surse, care au exercitat și ele o influență decisivă. Astfel, la începutul secolului al IX-lea întîlnim o scriere cu pronunțat caracter neoplatonic și anume așa-zisa *Teologie a lui Aristotel*, al cărui conținut este împrumutat din *Enneadele* lui Plotin. Întîlnim de asemenea un *Liber de causis*, care reproduce ideile din *Elementatio theologica* a lui Proclus. Amîndouă aceste scrieri, care au influențat profund interpretarea gîndirii lui Aristotel, se întîlnesc din nou și la izvoarele scolasticii occidentale (cf. É. Gilson).

În primul pătrar al secolului al IX-lea, apare în Răsărit o speculație metafizică și filosofico-religioasă, denumită *kallam* (cuvînt), membrii ei, *mutakallimi* (vorbitorii), fiind cei care apar în summele teologice ale

Occidentului din secolul al XII-lea sub numele de *loquentes*. Ei încercau să interpreteze pe căi speculative religia Islamului și, conform metodei pe care o foloseau, pot fi considerați scolastici arabi (cf. M. Grabmann). Dar mutakallimii reprezintă o reacțiune a ortodoxiei religioase contra noilor concepții filosofice. Pentru a putea susține discontinuitatea lumii și necesitatea implicată a unui creator, ei au apelat la doctrina atomistă a lui Democrit, pe care o cunoșteau, după cît se pare, prin intermediul scrierilor lui Aristotel. După ei, atomii, care nu au nici cantitate, nici extensie, sînt create și menținuți în existență de divinitate, după libera și arbitrara voință a acesteia. Dsicontinuitatea implică acțiunea creatoare necontenită a divinității și garantează libertatea creației divine. Pentru a sprijini și mai mult această teză, mutakallimii negau relația obiectivă de cauzalitate dintre lucruri, legăturile cauzale neavînd pentru ei nici un caracter necesar, ci fiind stabilite numai de către divinitate. La începuturile secolului al X-lea, această doctrină a fost reluată de secta ascariților, numită astfel după Abdul Hassan El Askari (873—935), din Bassora, care a exagerat și mai mult doctrina creației directe de către divinitate, afirmînd că toate calitățile accidentale se nasc și dispar numai printr-un act al voinței divine. Astfel, cînd, de exemplu, un om scrie, divintatea creează patru accidente fără vreo legătură cauzală între ele și anume: voința de a mișca pana, facultatea de a o mișca, mișcarea mîinii, mișcarea penei (cf. N. Abbagnano).

Kallamul a avut o atitudine ostilă aristotelismului, dar ulterior, doi teologi: Razi (decedat în 1209) și Tusi (decedat în 1273) au încercat să stabilească o legătură între kallam și filosofia aristotelică din care însă au înlăturat tot ceea ce nu coincidea cu învățătura Coranului.

O puternică direcție mistică în cadrul Islamului, apărută în secolul al VIII-lea, a fost *sufismul*, sprijinit pe concepții aristotelice și neoplatonice, potrivit căruia spiritul omului este o emanație a spiritului divin și tinde să se reunească cu acesta, După sufism. adevărata religie este înțelepciunea, armonia se află în dreptate, dreptatea în reciprocitate, cea mai bună morală este dragostea și lucrul cel mai de preț frumusețea (cf. H. Schmidt).

În jurul anului 983, a luat ființă la Basra gruparea „Fraților puri" În opera lor, redactată în 51 de volume și sprijinită pe scrierile aristotelice, „Frații puri" încercau, printr-o interpretare liberă a textelor islamice, să pună de acord cunoștințele lor despre științele naturii cu *Coranul*. Atît de voluminoasa lor operă este comparabilă cu *Marea Enciclopedie Franceză* din 1751 (H. Ley). În lucrările enciclopediștilor arabi predomină interesul pentru științele pozitive, și doctrina despre emanație a lui Plotin devine la ei firul conducător al unor concepții materialiste. Ei ajung la un fel de teorie a evoluției, în care plantele și animalele sînt ordonate într-o succesiune a dezvoltării, postulîndu-se trecerea evolutivă de la regnul vegetal la cel animal și înrudirea între maimuță și om. Enciclopediștii arabi se caracterizează prin contactul strîns cu problemele producției, cu lupta de clasă și cu începuturile mișcării de independență națională (cf. H. Ley). Scrierile „Fraților puri" au pătruns în secolul al XI-lea în Spania, influențînd în sens neoplatonic în primul rînd filosofia iudaică și, indirect, filosofia scolastică occidentală.

Dar încolțirea tendințelor materialiste în gîndirea arabă poate fi întrezărită încă înaintea marelui val de traduceri, începînd aproximativ pe la sfîrșitul primului pătrar al secolului al VIII-lea, și anume într-o grupare a intectualilor numită *Mutazila*. Mutaziliții au început să introducă gîndirea rațională în teologie, în concepțiile lor precumpănind din ce în ce mai multe tendințele materialiste. Adversarii acestei mișcări erau adepții kallamului. Relațiile dintre mutaziliți și forțele progresiste au făcut ca, odată cu delimitarea frontului între mutakallimi și mutaziliți, lupta dintre materialism și idealism să devină din ce în ce mai evidentă în filosofia arabă (cf. H. Ley).

În expunerea doctrinelor principalilor filosofi arabi, aceștia sînt de obicei deosebiți în filosofi ai Islamului din Orient (Bagdad) și cei din Occident (Spania).

În Orient, primul dintre filosofii arabi care preia în mod clar tradiția greacă este Al Kindi (decedat în jurul anului 870, fiind aproximativ contemporan cu Scotus Eriugena). Este, în primul rînd, un mare enciclopedist, care tratează în foarte numeroasele sale opere probleme de ilosofie, matematică, astronomie, medicină politică, muzică, îmbră-

ţişînd astfel aproape întregul domeniu al ştiinţei greceşti. A fost unul dintre învăţaţii cărora califul Al Mamoun le-a încredinţat treaducerea operelor lui Aristotel şi ale altor autori greci. Din scrierile sale, evul mediu occidental cunoaşte mai ales una referitoare la doctrina intelectului *(De intellectu)*. Al Kindi distinge patru intelecte: cel aflat permanent în act, cel aflat în potenţa sufletului, cel ce în suflet trece din potenţă în act şi intelectul demonstrativ, asimilat de Aristotel cu simţul, care este învecinat cu adevărul. Astfel, la Al Kindi apare principiul caracteristic al aristotelismului arab al separării între intelectul activ, ca substanţă spirituală diferită de suflet, superioară acestuia, şi care acţionează asupra sufletului pentru a-l trece în act. Astfel, filosofia arabă a promovat încă de la început ideea că nu există decît o unică inteligenţă activă comună tuturor oamenilor, aceştia neposedînd, fiecare în parte, decît un intelect în potenţă, care trece în act sub acţiunea intelectului activ unic (cf. É. Gilson).

Tradiţia enciclopedică a lui Al Kindi este continuată de Al Farabi (vezi vol. de faţă, pag. 195), a cărui gîndire a avut influenţă asupra lui Ibn Sina şi asupra lui Albert cel Mare. Marele filosof arab Ibn Sinai (vezi vol. de faţă, pag. 211) a avut, la rîndul său, influenţe vădite asupra lui Albert cel Mare şi asupra lui Toma din Aquino.

Contemporanul lui Ibn Sina, Ibn al Haitam(Alhazen, 956—1038) reprezintă o direcţie empirică în psihologie. În studiul său de optică *De aspectibus* sau *Perspectiva*, el oferă o teorie cu aspect modern al intuiţiei spaţiale şi se preocupă de însemnătatea asociaţiei şi a judecăţilor de experienţă involuntare (cf. N. Grabmann). Alhazen a avut o influenţă însemnată asupra savantului şi filosofului polonez Witelo (în jurul anului 1270) şi asupra lui Roger Bacon (cf. K. Vorländer).

Împotriva orientării filosofice reprezentate de Al Kindi, Al Farabi şi mai ales, Ibn Sina, se ridică „înnoitorul credinţei" Al Gazali sau, latinizat, Al Gazel (decedat în jurul anului 1111) considerat cel mai mare teolog al Islamului şi, de bună seamă ideologul cel mai conservator al grupelor feudale ale timpului (cf. H. Ley). Acest mare adevrsar al aristotelismului şi purtător de cuvînt al reacţiunii teologiei musulmane contra doctrinei necesităţii este autorul a numeroase opere, printre care *Restaurarea cunoştinţelor religioase* şi *Spulberarea filosofilor*, amîn-

două necunoscute scolasticii latine. În schimb, a fost tradusă în latină o altă lucrare, — *Intenţiile filosofilor* — , care nu este decît o prezentare obiectivă a doctrinelor lui Al Farabi şi Ibn Sina, astfel încît Occidentul a considerat că el nu este decît un discipol al acestuia din urmă şi că susţine tezele pe care tocmai se străduia să le combată (cf. É. Gilson). De fapt, în *Contradicţiile filosofilor*, lucrare care urmează după *Intenţiile filosofilor*, Al. Gazali, profesînd un fel de scepticism filosofic pus în serviciul religiei, combate concepţiile filosofice contrare credinţei musulmane, cum ar fi eternitatea lumii, naşterea sferelor, excluderea lucrurilor şi evenimentelor individuale din cunoaşterea şi providenţa divină, combaterea doctrinelor escatologice musulmane şi altele. Totuşi făcînd o deosebire riguroasă între ştiinţă şi filosofie, el exclude din critica sa tot ce ţine de domeniul ştiinţei pure şi ale demonstraţiei matematice. Dar, sprijinindu-se pe tradiţia mutakallită, critica sa este îndreptată contra ordinii necesare cu care Ibn Sin a înlănţuit divinitatea şi lumea reafirmînd libertatea acţiunii divine. În încercarea sa de a dovedi libertatea totală a acestei acţiuni, chiar şi sub forma minunilor, Alt. Gazali formulează o critică a noţiunii de cauză naturală. După el, nu este necesar ca între evenimentele care se întîmplă de obicei împreună să existe un raport cauzal, deoarece cauzele şi efectele sînt perfect distincte unele de altele şi nu sînt legate existenţial între ele. De exemplu, faptul că combustia unui obiect apare împreună cu focul nu înseamnă că ea provine din foc şi nu exclude o altă cauză în afara lor. Pentru Al Gazali, această cauză este acţiunea divinităţii. Scepticismul lui Gazali este dus atît de departe, încît chiar procesul percepţiei este tratat sceptic, cu scopul de a înlătura în însăşi formarea percepţiilor tot ce ar putea avea vreo legătură cu cauzalitatea, — un mod de tratare a percepţiei în care pare să-l întreacă chiar pe Hume (H. Ley). Al Gazali atribuie practicii religiei o valoare maximă, şi concepţiile sale fundamentale sînt cele ce privesc morala (cf. N. Abbagnano). În scrierea sa *Ibya*, el se înfăţişează ca un mistic aflat în bună parte sub influenţa misticii şi ascezei creştine, a ascensiunii sufletului uman spre divinitate, pe calea contemplării şi a iubirii. Descrierea autobiografică a evoluţiei sale mistice aminteşte uneori de *Confesiunile* lui Augustin (M. Grabmann).

În cadrul filosofiei musulmane din Spania, țară în care în secolul al XII-lea cultura era deosebit de înfloritoare și unde arabii au ajuns mijlocitorii spirituali între Orient și Occident, primul gînditor faimos pe care îl întîlnim este Ibn Badja sau, cu numele său latinizat, Avempace, născut la Saragoza și decedat în 1138, la Fez. A scris numeroase opere de știință și de filosofie, printre care scrierea *Despre suflet*, din care face parte opusculul *Despre continuitatea intelectului cu omul*. Opera sa principală este însă *Ghidul singuraticului*, un fel de itinerar al sufletului, pe care acesta ajunge pînă la gîndirea pură care emană de la divinitate (cf. É. Gilson). După Avempace, această țintă poate fi atinsă prin acțiuni ce țin de domeniul intelectului. Astfel problema intelectului, care la Aristotel era o problemă de speculație logică și metafizică, a devenit la Avempace o problemă religioasă.

Succesorul lui Avempace, Ibn Tofail, latinizat Abubaker, născut la Cadiz în 1100 și decedat în Maroc în 1185, descrie această dezvoltare a sufletului pînă la unirea cu divinitatea, într-un roman filosofic *Hagy ben Yakdhân (Cel viu, fiul celui vigilent)*, în care arată cum cineva care trăiește în singurătate poate ajunge pînă la divinitate și fericire prin știință și contemplație. Astfel, deși accentuează independența omului pentru Abubaker țelul suprem rămîne unirea cu divinitatea. El exprimă atitudinea comună tuturor filosofilor arabi și anume că, folosind calea cercetării personale și a demonstrației, filosofia ar duce la un rezultat identic cu cel al religiei (cf. K. Vorländer). Dar, după el, adevărul pur este destinat numai celor puțini și tari și nu masei, care are nevoie de autoritate.

Cel mai mare gînditor de limbă arabă din evul mediu este Ibn Reșd, pe numele său latinizat Averroes (vezi vol. de față pag. 238)

În succinta noastră prezentare a filosofilor arabi din evul mediu îl includem și pe Ibn Khaldun (vezi vol de față, pag. 265), istoric și filosof al istoriei, considerat în ultima vreme un gînditor de maximă originalitate și importanță, și nu numai în contextul gîndirii arabe.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

FILOSOFIA ARABĂ

Boer, T J., *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903.

Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 5 vol., Paris, 1921—1926.

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Paris, 1964.

De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London, 1922.

Gauthier, L., *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris, 1923.

Menasce, P. J. de, *Arabische Philosophie*, nr. 6, in Bibliografische Einführungen in das Studium der Philosophie, Berna, 1948.

Munk, Salomon, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1857, ed a II-a, 1927.

Quadri, G., *La Filosofia degli Arabi nel suo fiore*, I, Firenze, 1939.

AL FARABI

Abu Nasser Mohamed Al Farabi s-a născut în 872 și și-a predat învățătura, care reunea idei aristotelice cu doctrina neoplatonică a emanației, în orașele Bagdad, Alep și Damasc. A decedat la Damasc, în jurul anului 950. A fost celebru nu numai ca filosof, ci și ca matematician și medic. Concepțiile sale l-au influențat mai ales pe Albert cel Mare și pe Ibn Sina. A scris comentarii asupra *Organon*-ului lui Aristotel, intens studiate de scolasticii occidentali (cf. F.G.W. Hegel). Printre lucrările sale se numără tratatele *Despre intelect și inteligibil (De intellectu et intellecto)*, *Despre suflet*, *Despre unitate și unul* și altele. S-a preocupat de asemenea de originea și clasificarea științelor, alcătuind lucrarea *Despre știință*. Una dintre scrierile sale cele mai cunoscute poartă titlul *Despre concordanța dintre Platon și Aristotel*, integrîndu-se astfel în marele efort al arabilor de a-i concilia pe acești doi mari gînditori.

Al Farabi aparținea sectei sufiților (cf. K. Vorländer) și s-a afirmat că sentimentele sale religioase sînt cele care l-au împins la distingerea capitală între esență și existență la ființele create (É. Gilson). Această distingere, care se întîlnește pentru prima dată la Al Farabi și care va juca un rol deosebit de însemnat la Toma din Aquino, a fost considerată ca o dată în istoria metafizicii, deși rădăcinile ei se află în *Liber de causis*, o sursă majoră de inspirație pentru speculația arabă (cf. N. Abbagnano). Pentru Al Farabi esența nu include existența actuală, existența nefiind decît un accident al esenței. Pentru el tot ce există

este fie posibil, fie necesar și nimic din ceea ce este posibil nu poate deveni necesar, decît prin acțiunea unei existențe necesare. Aceasta este unică, numai ea posedă adevărată subsistență, nu poate fi subsumată nici unei categorii și scapă chiar diviziunii în materia și formă. Din actul prin care existența necesară se cunoaște pe sine, apare, după Al Farabi (conform schemei lui Plotin), primul Intelect. Acesta cunoaște existența necesară, și se cunoaște și pe sine însuși. Prin prima sa cunoaștere — cea a existenței necesare — primul Intelect îl produce pe al doilea, iar prin a doua sa cunoaștere — cea a lui însuși — produce materia și forma primei sfere cerești. Procesul continuă în același fel pînă cînd se ajunge la un intelect lipsit de materie, care nu mai formează nici o nouă sferă cerească. Intelectul acesta ultim este *intelectul activ*, cauza existenței sufletului uman și — împreună cu sferele cerești — a celor patru elemente care alcătuiesc lumea sublunară. Intelectul activ este principiul eficient al cunoașterii umane; de el depind celelalte trei intelecte proprii omului, intelectul în potență, intelectul în act și intelectul cîștigat, deosebiri preluate de Al Farabi de la Al Kindi (cf. N. Abbagnano). Intelectul în potență este ca atare cu privire la cunoașterea pe care o poate obține. Intelectul în act este ca atare cu privire la această cunoaștere, în timpul în care o obține, iar intelectul cîștigat este ca atare cu privire la cunoașterea obținută. Intelectul cîștigat este forma intelectului în act, iar acesta este forma intelectului în potență; astfel mecanismul cunoașterii este legat în totalitate de acțiunea intelectului activ. Dar am văzut că acesta din urmă se naște din reflecția existenței necesare, astfel încît, în consecință, și acțiunea sa este cuprinsă în domeniul necesității. De fapt, pentru Al Farabi necesitatea se manifestă în toate lucrurile lumii, în virtutea faptului că ele toate sînt create prin cunoașterea pe care o are despre sine însăși existența necesară. Astfel, după Al Farabi, chiar voința umană nu se poate elibera de lanțul cauzelor naturale.

Al Farabi se preocupă și de problemele politice, și în lucrările sale *Statul preeminent (Statul model)* și *Conducerea statului* imaginează o organizație unică, o cetate terestră, avînd însă un scop ultim transcendent. Totuși Al Farabi, la fel ca mai tîrziu Ibn Sina, nu privește relațiile care-l înconjoară ca expresie a unei voințe divine, emanci-

pîndu-se astfel de influența Islamului (cf. H. Ley). Pentru Al Farabi, adept al urbanismului, orașul este unitatea comunitară de bază și cea mai mică comunitate în care se poate realiza cea mai mare perfecțiune. Satul este subordonat orașului și Al Farabi îl socotește un fel de slugă a acestuia. În oraș colaborează oameni de diferite profesiuni, care însă nu au ajuns la capacitățile lor deosebite prin aptitudini înnăscute, ci prin însușiri dobîndite în mod voluntar. În ceea ce privește condiționarea istorică a societății, pentru Al Farabi mediul natural în care se dezvoltă societatea este un factor important, dar nu unic, nici determinant (cf. H. Ley).

ESENȚĂ ȘI EXISTENȚĂ

...Am acceptat pentru lucrurile existente o esență și o existență distincte. Esența nu este existență și nu intră în comprehensiunea ei. Dacă esența omului ar implica existența acestuia, conceptul esenței sale ar fi și cel al existenței sale și ar fi suficient să cunoști ce este omul pentru a ști că omul există, astfel încît orice reprezentare ar trebui să atragă după sine o afirmație. Mai mult, existența nu este cuprinsă în esența lucrurilor; căci altfel ea ar deveni o notă constitutivă, și reprezentarea a ceea ce este, esența, fără cea a existenței ei, ar rămîne necompletă. Mai mult încă, nu ne-ar fi cu putință să le separăm cu ajutorul imaginației. Dacă existența omului ar coincide cu natura sa corporală și animală, nu ar exista nimeni care, avînd o idee exactă despre ceea ce este omul și cunoscînd natura corporală și animală a acestuia, să se mai poată îndoi de existența omului. Dar nu este deloc așa și noi ne îndoim de existența lucrurilor pînă cînd nu avem despre ele o percepție directă prin simțuri sau mijlocită cu ajutorul unei dovezi. Așadar, existența nu este o notă constitutivă, ci numai un accident accesoriu.

CÎTEVA DINTRE PRINCIPALELE PROBLEME FILOSOFICE ALE LUI AL. FARABI

I Cunoștința se împarte în: *a* — reprezentări generale, de exemplu cînd ne reprezentăm soarele, luna, intelectul și sufletul și *b* — reprezentări cu confirmare, ca atunci cînd ne convingem că cerul este alcătuit din sfere aflate una într-alta sau cînd observăm, cu acest prilej, că lumea este creată în timp.

Dar reprezentărilor, care nu sînt desăvîrșite decît printr-o altă reprezentare apărută anterior, le aparține, de exemplu, imposibilitatea de a ne reprezenta un corp, fără a avea în prealabil reprezentarea lungimii, lățimii și adîncimii.

Totuși, dacă o reprezentare are nevoie de o reprezentare anterioară ei, această necesitate nu se impune oricărei reprezentări, ci, dimpotrivă, trebuie să ajungem în cele din urmă la o reprezentare care să subsiste în mod sigur, fără a fi legată de o reprezentare anterioară ei.

Această constatare este valabilă pentru existență, pentru necesar și pentru posibil. Aceste reprezentări nu pretind să concepem înaintea lor ceva care să le cuprindă laolaltă. Dimpotrivă, toate trei sînt concepte înnăscute, autentice, clare pentru intelect. Dacă cineva s-ar strădui să le lămurească prin cuvinte, încercarea sa ar fi numai un impuls pentru intelect, dar ele nu pot fi deslușite prin ceva care să fie mai clar decît ele însele.

II Printre confirmări există unele care nu pot fi concepute fără a concepe mai înainte alte lucruri. De exemplu, dacă vrem să ne convingem că lumea este creată în timp, trebuie să avem mai întîi siguranța că lumea este compusă. Căci tot ceea ce este compus s-a produs în timp. Așa știm că și lumea este creată în timp.

Fără îndoială, această confirmare se sprijină, în cele din urmă pe alta, care apoi nu mai trebuie să recurgă, la rîndul ei, la alta pentru stabilirea sa.

Acestea sînt principiile existente în mod clar în intelect, ca de exemplu cel că dintre ambele părți ale unei alternative, una trebuie să fie întotdeauna adevărată, iar cealaltă falsă; sau cel că întregul este mai mare decît partea sa.

Dar știința cu ajutorul căreia cunoaștem aceste metode, astfel încît să ne ducă la reprezentarea lucrurilor precum și să ne călăuzească la confirmarea acestora, este logica. Ne propunem acum să înțelegem amîndouă modurile menționate aici într-o asemenea măsură, încît să deosebim între reprezentarea desăvîrșită și cea nedesăvîrșită, între cea sigură și cea numai cvasi-sigură, precum și între opinia cu cea mai mare pondere și cea îndoielnică. Totodată ne apare aici, din toate aceste părți, reprezentarea desăvîrșită, care nu mai poate fi pusă la îndoială.

III Așadar, afirmăm: tot ceea ce există se împarte în două mari categorii. La prima categorie, dacă reflectăm asupra esenței acesteia, existența ei nu este necesară, adică aceste lucruri au o existență doar posibilă. Dacă reflectăm însă asupra esenței celei de a doua categorii, constatăm că existența acesteia este necesară și atunci spunem: are o existență necesară. Dacă spunem despre ceea ce are o existență posibilă că nu există, nu spunem ceva neapărat absurd, deoarece ceea ce are o existență posibilă nu se poate lipsi de o cauză pentru a exista; dar dacă devine un existent necesar, la această existență necesară el ajunge prin altceva decît prin el însuși.

De aici urmează cu necesitate că el aparține la ceea ce, potrivit esenței sale, avea întotdeauna o existență posibilă și a ajuns existent necesar numai prin altul.

Această posibilitate fie nu încetează niciodată, fie are loc într-un anumit timp, dar nu în altul. Așadar, posibilul nu se poate mișca fără încetare ca o cauză și un efect, ca într-un cerc, ci, dimpotrivă, trebuie să se sfîrșească într-un necesar în sine.

Acesta din urmă ar fi prima existență.

IV Dar dacă spunem că ceea ce există în mod necesar nu există, spunem ceva neapărat absurd. Căci existența acestuia nu are o cauză și el nu poate avea existența sa de la altul. Ci este, dimpotrivă, prima cauză pentru existența lucrurilor și existența sa trebuie să fie în mod necesar prima existență. Ea trebuie să fie gîndită ca liberă de orice fel de deficiențe. De asemenea existența sa trebuie să fie cea mai completă și liberă de cauze, adică de materie, formă, producere și scop ultim.

V Această existență nu are nici un *quid* (ce), așa cum corpul are unul. Dacă se spune despre acesta din urmă că există, atunci conceptul „există" este ceva pentru sine și, tot așa, conceptul „corp". Dar numai despre existența completă este adevărat că este necesară, și pe această necesitate se întemeiază ființa sa.

De aici urmează cu necesitate că nu are nici gen, nici diferență, nici domeniu. Și nici nu există vreo dovadă pentru ea, ci ea este dovada tuturor lucrurilor. Existența se află în esența ei ca veșnică și nepieritoare, în ea nu-și găsește loc nici un fel de neexistență și ființarea ei nu este niciodată (numai) potențială.

De aici urmează în mod necesar că este cu neputință vreodată să nu fie, nici nu are nevoie de ceva care să-i sprijine durata și nici nu se modifică de la o stare la alta.

Această existență este „una" în înțelesul că o adevărată esență nu-i revine nimănuia în afară de ea. De asemenea, este una în înțelesul că nu acceptă nici o diviziune, așa cum se întîmplă la lucruri care au o mărime. Așadar, despre ea nu se poate afirma nici cît, nici cînd, nici unde. Iată de ce nu este corp.

În afară de aceasta, este una în înțelesul că esența sa nu-și are în nici un fel originea în lucruri în afara ei, căci altfel existența sa și-ar avea originea în ele. De asemenea esența sa nu se produce niciodată din concepte ca materie și formă, ca gen și diferență; de asemenea nu are un contrar.

Este binele pur, gîndirea pură, gînditul pur și gîndindu-l pur. Toate acestea trei sînt în el unul. El este înțelept și știutor, viu, atotputernic și desăvîrșit și este înzestrat cu cea mai desăvîrșită frumusețe, cea mai înaltă perfecțiune și grație. Cea mai mare bucurie o are din propria sa esență, fiind astfel primul iubitor și iubit. Existența tuturor lucrurilor purcede de la el și anume întrucît face ca tiparul ființei sale să ajungă la lucruri, astfel încît prin el acestea să devină existente. Dar tot ceea ce există se află în succesiunea care derivă din tiparul ființei sale.

VI Tot ceea ce există aparține, prin însăși ființa lui, unei clase sau unei anumite trepte. Ființarea lucrurilor provine, cei drept, de la el, dar nu în modul că ar fi avut în acest scop o intenție asemănătoare cu vreuna din intențiile noastre. Căci el nu are nici o intenție privind lucrurile. Însă lucrurile nu provin din el păsind pe calea naturii astfel încît el să nu aibă cunoștință și bunăvoință în legătură cu producerea lor. Lucrurile apar din el numai cînd el își cunoaște propria esență și constituie începutul succesiunii binelui în existență, care trebuie să fie necesară la fel ca ea, — și este. Astfel cunoașterea sa este cauza existenței lucrului pe care el îl știe. Cunoașterea pe care o are despre lucruri nu este temporală. El este cauza existenței tuturor lucrurilor și anume în înțelesul că le acordă ființarea eternă și le apără de neființă, dar nu în sensul că le-ar acorda o existență pură, întrucît nu fuseseră. El este cauza primului creator (νοῦς).

Crearea (producerea) înseamnă păstrarea stabilității veșnice a existenței lucrului, a cărui ființare nu are stabilitate numai datorită esenței sale [proprii]. Aceasta din urmă nu se leagă de vreo cauză oarecare, ci numai de esența demiurgului [1].

O relație a tuturor lucrurilor cu el are loc întrucît el este cel care le cheamă la ființare, adică: despre el este adevărat că între el și cel ce cheamă la ființare nu există nimic inter-

[1] În sensul de: cel ce cheamă la ființare. (N.t.)

mediar (adică el este cel ce cheamă la ființare). Prin intermedierea sa, s-a produs cauza celorlalte lucruri ca o „relație". El este cel pentru ale cărui acțiuni nu există nici un de ce. Pentru că ceea ce face el nu o face pentru altceva.

VII Întîiul care a fost chemat la ființare a fost un lucru *unu*, din punct de vedere numeric. Acesta a fost primul intelect și astfel s-a introdus în mod accidental în primul demiurg multiplicitatea. Căci acesta (acest intelect) avea conform esenței sale numai o existență posibilă, dar, prin primul demiurg, a primit o existență necesară. Căci el își cunoaște esența și îl cunoaște (de asemenea) și pe primul demiurg. Multiplicitatea nu-i provine de la primul demiurg. Posibilitatea de a fi se află în esența sa; dar existența necesară o are de la primul demiurg.

VIII Din primul intelect se produce, deoarece are o existență necesară și este cunoscător al primului demiurg, un alt intelect. În acesta din urmă se află multiplicitatea, dar în același fel pe care l-am menționat adineaori. Din acest intelect se ivește, pentru că are o existență posibilă și își cunoaște esența, cerul cel mai înalt în materia și forma sa, adică sufletul. Prin aceasta vrem să spunem că aceștia doi devin cauze pentru cer și suflet.

IX Din al doilea intelect se produce un alt intelect și un alt cer dedesubtul celui superior. Acest lucru are loc din el pentru că lui, așa cum am arătat inițial la primul intelect, multiplicitatea i-a revenit numai accidental, și astfel se produce (întotdeauna) un intelect și un cer dintr-un intelect. Cunoaștem mulțimea acestor intelecte și sfere numai în mod general, pînă cînd intelectele producătoare ajung la unul, lipsit de materie. Aici numărul cercurilor se termină.

Așadar producerea acestor intelecte nu se întîmplă, în înlănțuirea lor, pînă la infinit. Aceste intelecte sînt specii diferite și fiecare dintre ele este o specie aparte. Ultimul este, pe de o parte, cauza că există suflete pămîntești și, pe de altă parte, cauza că există cele patru elemente prin intermediul sferelor.

XII Mişcările cereşti sînt stabilite originar circulare. Dimpotrivă, mişcările care devin şi pier sînt spaţiale (rectilinii) şi au un cît şi un cum. Mişcările uniforme sînt legate de elemente şi se divid în două părţi, una dinspre mijloc, cealaltă spre mijloc. Mişcarea lucrurilor compuse este în raport cu preponderenţa elementelor, adică a celor patru materii, în ele.

XIII Cînd principiul mişcării şi al repaosului nu provine nici din afară, nici din voinţă, mişcarea se numeşte naturală. Mişcările sînt fie reciproc egale, petrecîndu-se fără voinţă, şi atunci se numesc suflet vegetativ, fie sînt voluntare, într-un fel sau în mai multe feluri, aşa cum se întîmplă să fie, şi se numesc atunci suflet animal şi suflet raţional.

Mişcarea, dacă sînt legate lucruri cu ea, se numeşte timp, iar diviziunea timpului oră. [...]

XVI Suprafaţa limită a corpului, care cuprinde şi cea a corpului cuprins, se numeşte spaţiu. Nu există vid [...]

XX Faţă de animal, omul are însuşiri speciale; şi anume pentru că are un suflet din care se ivesc puteri. Prin acestea sufletul îşi desfăşoară activitatea cu ajutorul organelor corporale. El are în acest scop încă o putere şi anume aceea că poate crea şi fără organe corporale. Această putere este raţiunea, iar celorlalte puteri le aparţin puterea de hrănire, cea de reproducere, cea de producere. Puterilor de înţelegere ale sufletului le aparţin cele care se manifestă în afară, precum şi simţurile interne de reprezentare, ca părerea, amintirea, reflecţia, apoi urmează puterile de punere în mişcare a poftei şi a mîniei precum şi, în cele din urmă, puterea care pune în mişcare membrele. Fiecare din aceste puteri pe care le-am menţionat lucrează prin mijlocirea unui organ şi numai aşa. Ca atare nici una dintre ele nu este imaterială.

XXI Acestor puteri le aparţine raţiunea practică, care face ceea ce trebuie îndeplinit de către comportarea omenească. De asemenea, aparţine puterilor sufletului şi raţiunea teoretică. Prin ea substanţa sufletului se desăvîrşeşte şi este făcută substanţă spirituală în act. Astfel, intelectul are di-

verse trepte. Este mai întîi intelect material, apoi, habitual (ὁ καθ' ἕξιν), în al treilea rînd, cîștigat (ἐπικτητος). Dar această putere care sesizează inteligibilul constă dintr-o substanță simplă incorporală. Ea nu trece niciodată din potențialitate la actualitate și, prin urmare, nu devine niciodată intelect desăvîrșit, decît printr-un intelect separat (imaterial). Acesta este intelectul activ care o aduce (adică pe această substanță) la act.

Inteligibilul nu poate fi limitat prin ceva divizibil sau care are o poziție. Este, dimpotrivă, ceva separat de materie, care rămîne și după moartea corpului. El nu-și poate însuși puterea nimicirii, ci este o substanță care are o esență unitară.

Așa se întîmplă lucrurile cu omul în sens propriu.

El are puteri care pătrund din el în membre; omul a apărut din cel ce dăruiește formele și anume atunci cînd s-a ivit ceea ce era potrivit să-l primească (adică să-i primească conformația).

XXII Acesta era deci corpul, atunci gata de ivire. El este alcătuit din trup și dintr-un spirit (πνεῦμα) aflat în interiorul inimii, deci într-o parte a corpului. Astfel corpul este primul substrat pentru suflet.

Sufletul nu a putut exista înainte de corp, cum susține Platon și niciodată sufletul nu poate fi tramsmis de la un corp la altul cum sînt de părere adepții migrațiunii sufletelor...

STATUL MODEL

XXVI DESPRE NECESITATEA UNUI AJUTOR RECIPROC ÎNTRE OAMENI

Omul este făcut astfel încît, pentru a-și asigura existența și, mai mult decît atît, pentru a ajunge la cea mai înaltă

treaptă a desăvîrșirii, are nevoie de fel de fel de lucruri pe care, dacă este singur, nu le poate obține, ci, dimpotrivă, are nevoie de alți oameni, dintre care fiecare îi acoperă o parte din ceea ce îi este necesar. Fiecare se află față de celălalt în această relație. Omului nu-i este deci cu putință să atingă perfecțiunea, dacă multe comunități nu se sprijină reciproc, astfel ca fiecare dintre ele să furnizeze celorlalte cîte ceva din cele ce au nevoie. Numai atunci apare, din producția acestei mulțimi, ceea ce îi este necesar fiecăruia pentru a exista, precum și ceea ce îi este necesar spre a-și atinge desăvîrșirea. De aceea există așa de mulți indivizi umani, aceștia ajung în zonele de cultură ale pămîntului, născîndu-se astfel comunitățile umane. Acestea sînt în parte desăvîrșite, și în parte nedesăvîrșite. Cele desăvîrșite se împart în trei: mari, mijlocii și mici.

Numim mare cuprinderea laolaltă a tututor comunelor pămîntului locuit. De mărime mijlocie este însă comunitatea unui popor într-o parte a pămîntului locuit. Din contra, mică este comunitatea unei comune dintr-o parte a teritoriului unui popor.

Numim comună nedesăvîrșită locuitorii unui sat, ai unui cartier sau ai unei străzi. Cea mai mică comună este casa. Cartierul și satul sînt amîndouă în relație cu orașul și anume astfel încît satul se află față de oraș ca un slujitor; dimpotrivă, cartierul este o parte a orașului, strada este însă numai o parte a cartierului, iar casa este o parte a străzii. Orașul alcătuiește o parte din patria unui popor, și poporul o parte din populația lumii culturii.

Binele, preeminentul și cea mai înaltă desăvîrșire, pot fi obținute însă numai într-un oraș. Dar deoarece binele nu poate fi obținut decît prin alegere și voință liberă, lucru adevărat și în ceea ce privește răul, este posibil ca un oraș să-și dea reciproc ajutor și pentru unele scopuri rele.

Un oraș în care poate fi obținută fericirea este însă cel în care sprijinul reciproc este orientat spre ceea ce aduce cu adevărat fericirea. El este numit orașul preeminent (sta-

tul model). Iar comuna în care locuitorii se sprijină unul pe celălalt în vederea obținerii fericirii este comuna preeminentă. Mai departe, poporul ale cărui orașe sînt orientate, toate împreună, spre obținerea fericirii, se numește poporul preeminent (model) și tot așa se poate spune că o țară preeminentă este aceea în care poporul se sprijină reciproc pentru a ajunge la fericire.

Orașul preeminent (statul model) se aseamănă cu trupul cu desăvîrșire sănătos, ale cărui mădulare se sprijină toate unele pe celelalte, pentru a stabili viața creatoare desăvîrșită și a o menține. Dar, în cazul corpului, mădularele sînt diferite și luptă pentru întîietate potrivit aptitudinilor și puterilor lor. În afară de aceasta, un mădular, și anume inima, este căpetenia. Mai există mădulare al căror rang este apropiat de această căpetenie și fiecare dintre ele a primit de la natură o putere prin care își îndeplinește activitatea și anume o îndeplinește pentru ca să se realizeze scopul mădularului principal, pe care acesta îl are de la natură. De asemenea mai există mădulare, în care se află puteri care funcționează potrivit scopurilor acelor mădulare care nu posedă un mădular mijlocitor între ele și mădularul principal, astfel încît aceste mădulare se află pe treapta a doua; și mai există și alte mădulare care funcționează potrivit celor aflate pe treapta a doua. Și așa mai departe pînă la mădularele care doar slujesc fără să stăpînească nimic.

Același lucru se poate spune și despre oraș. El are părți care au diverse naturi și diverse aptitudini și care luptă unele cu altele pentru întîietate. Apoi există acolo un bărbat, care este căpetenia precum și alții ale căror ranguri sînt apropiate de cel al căpeteniei. Totuși fiecare dintre aceste ranguri este înzestrat cu o aptitudine și cu un mod de a fi care îl fac să funcționeze potrivit scopului urmărit de căpetenie. — Acești oameni se află pe primele trepte, dar sub ei se află alții care funcționează potrivit scopurilor acestora. Ei se află pe treapta a doua. Sub acestea se află apoi alții, care funcționează potrivit acestora. Așa se ordonează părțile

orașului, pînă cînd se ajunge la unele care își efectuează munca numai potrivit scopurilor altora, dar ele însele nu sînt slujite în continuare. Acestea se află pe treapta cea mai de jos și sînt cei inferiori.

Totuși, trebuie să observăm că, pe cînd mădularele corpului sînt naturale (adică stăpînite de natură) și aptitudinile lor constau din puteri naturale, la locuitorii părților orașului însă, cu toate că ele însele sînt naturale, totuși activitățile lor pentru oraș nu funcționează ca naturale, ci sînt voluntare. Căci părțile orașului sînt create de natură, astfel încît luptă între ele pentru întîietate. Ca urmare fiecare o ajută pe cealaltă în cutare sau în cutare chestiune pentru obținerea binelui. Dar oamenii înșiși nu sînt părți ale orașului prin aptitudine, ci prin caracterele lor cîștigate în mod liber. Acest lucru este adevărat și pentru arte, ca și pentru altele de același fel, precum și pentru puterile care le sînt atribuite prin natură mădularelor, dar corespondentele lor respective în părțile orașului constau din modul de a fi și din aptitudini cîștigate voluntar.

XXVIII ÎNSUȘIRILE CĂPETENIEI STATULUI MODEL

Această căpetenie este un astfel de bărbat, încît nici un alt om nu-l domină. El este imamul (conducătorul), cea dintîi căpetenie a orașului preeminent, căpetenia poporului preeminent, capul întregului pămînt locuit. Este cu neputință ca această stare să aparțină altuia decît celui care posedă înnăscute, de la natură, douăsprezece însușiri.

1 Trebuie să aibă membrele complete, și puterile acestora trebuie să corespundă masei membrelor, astfel încît acestea să poată executa ceea ce trebuie executat prin ele, pentru ca atunci cînd el vrea să îndeplinească o funcțiune prin unul dintre membrele sale să o poată face cu ușurință.

2 Trebuie să aibă încă de la natură o bună înțelegere și reprezentare pentru tot ce i se expune, astfel încît să sesizeze

cu mintea sa ce urmărește vorbitorul, și anume așa cum stau lucrurile.

3 Apoi trebuie să rețină bine tot ce a înțeles, a privit și a auzit, pe scurt tot ce a sesizat. Aproape că nu are voie să uite nimic.

4 Trebuie să fie foarte pătrunzător și perspicace; dacă a recunoscut ceva la cea mai ușoară indicație, trebuie să sesizeze de îndată chestiunea, așa cum dovada a demonstrat-o.

5 Trebuie să se exprime bine, limba sa trebuie să facă cunoscut în mod desăvîrșit tot ceea ce el poartă în sine.

6 Trebuie să cîștige cu plăcere învățătură și cunoștințe și să le primească cu ușurință. Instruirea nu trebuie să-l istovească și oboseala ce se ivește în timpul ei nu trebuie să-i pricinuiască vreun rău.

7 Nu trebuie să fie niciodată stăpînit de poftă la mîncare, băutură și femei, chiar firea sa trebuie să-l îndepărteze de joc și să-l facă să urască plăcerea ce se naște din acesta.

8 Trebuie să iubească adevărul și pe oamenii acestuia, în schimb trebuie să urască minciuna și pe adepții ei.

9 Trebuie să fie generos, supus mărinimiei, chiar din fire sufletul său trebuie să fie mai presus de orice lucruri care aduc necinste și trebuie să se ridice pînă la cea mai înaltă culme deasupra acestora.

10 Pentru el dirhenii și dinarii (banul) și tot ce este lumesc trebuie să nu aibă nici un preț.

11 Chiar din fire, trebuie să prețuiască dreptatea și pe cei drepți și trebuie să urască strîmbătatea, inechitatea și pe adepții lor. Trebuie să fie drept atît cu ai săi cît și cu alții, trebuie să acționeze în acest sens și să asigure despăgubirea oricui care a suferit o nedreptate, precum și trebuie să sprijine tot ce găsește că este bun și frumos.

12 Trebuie să fie drept, să se lase călăuzit, să nu fie îndărătnic și încăpățînat cînd i se cere dreptate și, dimpotrivă, să se opună cînd i se cere să facă ceva nedrept și de ocară.

13 Trebuie să fie hotărît fără clintire la ceea ce se gîndește că trebuie făcut și să acționeze cu curaj, fără teamă și fără mîhnire în vederea scopului propus.

Întrunirea unor asemenea însușiri într-un singur om și un bărbat cu asemenea înclinații naturale nu se pot întîlni decît numai din cînd în cînd și ele sînt foarte rare printre oameni. Dacă se găsește însă un asemenea bărbat în orașul preeminent și dacă se află la el, după ce a crescut, șase sau cinci dintre condițiile pe care le-am menționat mai sus și, în afară de ele, altele asemănătoare provenite din partea puterii de reprezentare, acesta ajunge căpetenie. Dacă însă într-o anumită vreme nu se găsește un asemenea om, se folosesc prescripțiile și obiceiurile care stabilesc ca necesar ca o astfel de căpetenie și unul asemenea ei să urmeze unul după celălalt în oraș și se stabilește care sînt aceștia.

A doua căpetenie, care urmează acum după cea dintîi, este cel care are comun cu întîiul nașterea, tinerețea și aceste condiții și la care sînt îndeplinite, după ce a crescut, următoarele șase dintre ele: În primul rînd, trebuie să fie înțelept, în al doilea rînd, instruit, să aibă bine păstrate în minte prescripțiile și obiceiurile precum și comportarea bătrînilor care au condus orașul și să-i urmeze pe aceștia în toate făptuirile lor, așa cum ei le-au îndeplinit. În al treilea rînd, trebuie să stabilească, printr-o concluzie corectă, cele în legătură cu care nu este prevăzută nici o metodă. Pentru aceasta el trebuie să urmeze scopul primilor imami. În al patrulea rînd, trebuie să aibă o bună chibzuință și puterea de a aprofunda ceea ce trebuie să cunoască în orice timp, atît cele prezente cît și ceea ce s-ar putea ivi nou, așadar ceva în legătură cu care bătrînii n-au avut nici o experiență. Într-o asemenea împrejurare trebuie să se străduiască cu putere ca să-și dea seama cum poate întemeia fericirea statului prin ceea ce a scos la lumină.

În al cincilea rînd, trebuie să găsească întotdeauna argumente bune cînd prezintă în cuvîntări prescripțiile bătrîni-

lor, precum și atunci cînd explică ceea ce prin imitație a fost realizat după ei.

În al șaselea rînd, trebuie să aibă o sănătate de fier pentru a putea face față bine îndeletnicirilor războiului. Aceasta înseamnă că trebuie să posede tot ce este necesar războiului, atît în serviciu cît și în conducere.

Dar dacă nu se găsește un bărbat în care să fie îndeplinite toate aceste condiții, dar există doi de acest fel, dintre care unul este înțelept, în timp ce în al doilea sînt îndeplinite celelalte condiții, atunci amîndoi sînt conducători în acest stat. Dacă însă aceste condiții se găsesc numai împărțite într-o mulțime, una la cel dintîi, cealaltă la cel de al doilea și așa mai departe pînă la a șasea, și toate corespund una alteia, ei formează conducătorul preeminent. Dacă se întîmplă ca într-un timp înțelepciunea să nu constituie o parte a acestei conduceri, dar restul condițiilor să fie îndeplinit, statul model rămîne fără rege, dar dacă cel care comandă în acest stat nu este rege, statul acesta este amenințat cu decadența și dacă se întîmplă să nu se afle nici un înțelept, căruia să i te poți alătura, nu va trece mult pînă cînd orașul va pieri în scurtă vreme.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

AL FARABI

Hammond, R., *The Philosophy of Al Farabi and its Influence on Medieval Thought*, 1947.

Madkour, Ibrahim, *La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1939.

ABU ALI IBN SINA

Filosoful, medicul și savantul tadjic Abu Ali Ibn Sina, cunoscut de scolasticii occidentali sub numele latinizat de Avicenna, unul dintre marile nume ale filosofiei, s-a născut la Afchana, lîngă Buhara, în anul 980. A avut o viață deosebit de laborioasă și agitată. Aflat la început în serviciul curții de la Buhara, ca medic, unde a putut studia în imensa bibliotecă a palatului, a predat ulterior un curs de învățămînt public în localitatea Sorsan și a ajuns mai tîrziu vizir la Hamadan, — vechiul Ecbatan —, unde a decedat în 1037, după ce fusese secretar al prințului Ispahan, pe care l-a însoțit într-o campanie militară împotriva Hamadanului.

Posedînd vaste cunoștințe enciclopedice, Avicenna a desfășurat o activitate științifică care cuprinde practic toate domeniile cunoașterii. Contemporanii îl numeau „prințul filosofilor" și îl comparau cu Aristotel.

Încă la Sorsan, Avicenna a început compunerea celebrei sale lucrări *Canoanele medicinei*, care a fost timp de secole opera clasică a medicinii medievale și a rămas pînă în secolul al XVII-lea, principalul manual după care se preda în Europa această disciplină. Scrierile sale cele mai importante sub aspect filosofic sînt: *Cartea vindecării sufletului (A Scifa)*, o vastă enciclopedie a științelor filosofice alcătuită din 18 volume, — *Cartea eliberării (Al Najat)*, împărțită în trei părți, este un rezumat al acestei enciclopedii; precum și *Cartea cunoștințelor (Dariș Name)*. El a mai alcătuit *Filosofia orientală*, o scriere de mistică speculativă,

— în care se delimitează domeniul logicii formale (cf. H. Ley) —, care însă nu a fost cunoscută de evul mediu creştin.

Filosofia lui Ibn Sina, care urmăreşte să realizeze, în mediul gîndirii arabe, o fuziune a aristotelismului cu neoplatonismul, menţinînd acordul lor cu religia şi fiind din acest punct de vedere tributară acesteia şi idealismului, a avut totuşi în condiţiile feudalismului un rol progresist datorită tendinţelor materialiste evidente în gîndirea sa şi accentului pe care îl pune pe necesitatea folosirii cunoştinţelor obţinute prin observaţie şi experienţă, precum şi pe necesitatea demonstraţiilor logice. Înclinaţia spre materialism a lui Ibn Sina rezultă şi din faptul că nu-l preia pur şi simplu pe Aristotel, ci valorificîndu-l ca filosof îl valorifică şi ca naturalist. În acest fel soluţiile filosofice ale lui Ibn Sina au pus în primejdie ideile de bază ale Islamului (cf. H. Ley).

Deşi pentru Ibn Sina sarcina filosofiei este aceea de a clarifica şi demonstra pe căi raţionale adevărul adevărat, înfăţişat în mod obscur de către fondatorii religiei, atitudinea sa faţă de doctrinele tradiţionale este totuşi sceptică şi interpretarea pe care o dă doctrinei creaţiei nu urmează căile tradiţiei oficiale religioase. El afirmă că lumea nu rezultă dintr-un act voluntar de creaţie al divinităţii ci este o emanaţie a naturii divine, astfel încît lumea, cu alte cuvinte materia, există la fel cu divinitatea dintotdeauna şi este indestructibilă. În cadrul acestei lumi existente dintotdeauna, Ibn Sina recunoaşte o legătură indisolubilă între materie şi mişcare precum şi o legitate naturală universală. Pentru Avicenna, premisele care conferă ştiinţelor naturii capacitatea de a stabili legităţi şi a le verifica rezidă tocmai în eternitatea şi indestructibilitatea materiei (cf. H. Ley).

Principiul speculaţiei lui Avicenna este, la fel ca la Al Farabi, caracterul necesar al existenţei: orice existenţă ca atare este necesară, iar posibilul, care rămîne întotdeauna posibil în raport cu sine însuşi, are nevoie în mod necesar de un alt lucru care să-l facă să existe în act. Astfel, existenţa în act este caracterizată întotdeauna prin necesitate şi orice posibil reclamă existenţa necesară drept cauză a existenţei sale în act. Dimpotrivă, existenţa necesară trebuie să existe în virtutea propriei sale esenţe.

Existența necesară este absolut simplă, dar ceea ce este posibil și trece în act numai în virtutea acesteia nu mai poate fi simplu deoarece implică două elemente: cel prin care este posibil cu privire la sine însuși și cel prin care este necesar cu privire la altul. Posibilitatea și necesitatea intră în compunerea naturii sale respectiv ca *materie* și *formă*. Astfel, pentru Avicenna, deosebirea aristotelică dintre materie și formă devine deosebirea dintre posibil și necesar: materia este posibilitate, forma, ca existență în act, este necesitate (cf. N. Abbagnano).

Pe de altă parte, conceptul existenței necesare constituie, la Avicenna, fundamentul deosebirii dintre esență și existență, deosebire care va deveni una dintre temele majore de speculație ale scolasticii latine în secolul al XIII-lea, în special ale tomismului. Esența existenței necesare implică ființarea, în schimb existența care nu implică ființarea în virtutea propriei sale esențe ființează numai ca efect al existenței necesare. Această deosebire va constitui baza *analogicității existenței*, principiu fundamental pentru tomism, *analogia entis* exprimînd în catolicism, ca parabolă, relația dintre existența divinității și cea a creației. Pentru Aviceanna, posibilul neputînd trece în existență decît prin acțiunea necesarului devenind astfel el însuși necesar în ființarea sa, se elimină orice contingență în ceea ce ființează, în existent, poziție care, în contrast cu scolastica creștină, neagă întru totul libertarea creației. Într-adevăr, derivarea tuturor existențelor din existența necesară nu este o creație intenționată, căci o intenție creatoare ar implica prezența unei multiplicități în natura Unului, care este însă cu desăvîrșire simplă: divinitatea este cauză nu în virtutea vreunei intenții ci a propriei sale esențe. Așadar existența lumii urmează în mod necesar din această esență, astfel încît divinitatea și lumea sînt coeterne. Derivarea lumii din divinitate, afirmă Avicenna — urmînd aici linia lui Al Farabi și a lui Platon — are loc printr-un act de autocunoaștere a divinității, prin cunoașterea pe care divinitatea o are despre sine. În același fel, providența divină nu este altceva decît cunoașterea de către divinitate a ordinii potrivit căreia se distribuie binele în lume, iar binele derivă tocmai din această cunoaștere, alcătuind cea mai bună ordine posibilă (cf. N. Abbagnano).

Pentru Avicenna, filosof al necesității absolute, nimic nu se poate sustrage acesteia, așadar nici voința umană, care trebuie să aibă și ea o cauză ca orice lucru care din simpla posibilitate trece la existență, legată fiind și ea de evenimentele terestre. După Avicenna, necesitatea înlănțuirii evenimentelor în univers este atît de strictă, încît, dacă cineva ar putea cunoaște toate lucrurile care se întîmplă în cer și pe pămînt și natura lor, el ar putea cunoaște de asemenea toate evenimentele viitoare și modul lor de desfășurare.

La fel ca la Aristotel, logica lui Avicenna se fundamentează pe deosebirea pe care marele filosof arab o face între obiectul prim al intelectului: individul *(intentio prima)*, și obiectul său secund: însăși cunoașterea pe care omul o are despre real *(intentio secunda)*. Pentru Avicenna, universalul este o intenție secundă, dar el îl concepe astfel decît Aristotel, considerînd că orice noțiune universală definește un fel de realitate mentală, — esența — iar aceasta reprezintă în mod exact realul abstractizat prin gîndire. Pentru Avicenna, esența conține tot și nimic mai mult decît definiția sa. Esența sau, altfel exprimat, natura, este indiferentă atît față de singularitate cît și față de universalitate. După el, știința se ocupă de indivizi iar de universale logica (cf. É. Gilson). S-a observat (K. Vorländer) că logica lui Avicenna prezintă o soluție în „cearta universaliilor" încă înainte ca ea să fi izbucnit în Occident. Într-adevăr, el afirmă că conceptele generale se află *ante res* în intelectul divin, *in rebus* în lucrurile naturale, *post res* în concepte. Pentru om, afirmă Avicenna, lumea materială și lucrurile singulare preced conceptele și el examinează conceptul sub raportul concordanței sale cu lumea exterioară, în spirit nominalist (H. Ley). În acest spirit, chiar conceptele matematice nu au, pentru Avicenna, o existență separată de materie și nu sînt un lucru creator de lucruri reale. El își exprimă astfel dezacordul cu mistica numerelor a lui Pitagora, care susținea că numerele și matematica în general se bucură de prioritate față de lucrurile reale *(Idem)*.

În atropologia lui Ibn Sina, deosebirea dintre animalele lipsite de rațiune și cele înzestrate cu ea constă în faptul că acestea din urmă au putința de a cunoaște formele inteligibile. Această putință aparține sufletului rațional, adică intelectului în potență sau posibil, numit

și intelect material. Formele inteligibile ajung la sufletul rațional în trei feluri: fără nici o învățare, printr-o infuziune din partea divinității care le emană — este cazul cunoașterii primelor principii; prin raționament discursiv și gîndire demonstrativă — este cazul cunoașterii speciilor inteligibile ca obiect al considerațiilor logice; prin simțuri, cu ajutorul unei capacități naturale înnăscute. Prin posedarea speciilor inteligibile, intelectul în potență devine intelect în act care și-a însușit speciile, astfel încît este totodată și subiectul și obiectul cunoașterii *(intelligens et intellectum)*. După ce și-a însușit primele principii, prin emanație divină, intelectul uman — ajuns acum în act — folosește activitatea discursivă îmbogățindu-și patrimoniul prin compunere și descompunere și pe calea abstragerii din experiența sensibilă. Îmbogățindu-și cunoștințele pe această cale, intelectul uman se constituie în intelect cîștigat *(intellecto acquisito)*. După Ibn Sina mai există și o cale directă de însușire a cunoașterii la acei oameni al căror suflet rațional nu are nevoie de nici o cale discursivă, de nici o reflecție pentru a cunoaște. Această dispoziție cu totul excepțională de a realiza o anumită unire cu intelectul universal este „sfințenia" cu care nu sînt înzestrați însă decît profeții. Oricum, pentru Avicenna, înțelegerea reală nu înseamnă altceva decît ceea ce îl învață pe om simțurile, experimentul și raționea, iar cunoașterea adevărată se obține numai dacă conținutul ei se referă și corespunde cu o stare de lucruri din lumea externă. Pentru el, criteriul adevărului este concordanța rezultatelor dobîndite prin experiment cu lucrurile înseși (H. Ley).

Avicenna consideră sufletul individual ca fiind nemuritor, și anumeca rezultat al contactului cu intelectul universal comun tuturor oamenilor (echivalent, din punct de vedere religios, cu înțelepciunea divinității), care apără sufletul individual de orice corupție și nimicire. Astfel, Avicenna raportează nemurirea precum și starea de sfințenie și înțelepciunea la acțiunea directă a intelectului direct, a existenței necesare. Fericirea umană este dată de contemplarea acestei existențe necesare, spre care omul tinde ca spre binele suprem, printr-un act de dragoste despre care filosoful arab vorbește în tratatele sale mistice. Pentru el, calea mistică coincide însă cu cunoștința filosofică, cel mai desăvîrșit mijloc de cunoaștere a existenței necesare. Amîndouă,

calea mistică și filosofia, se supun formelor populare ale cultului religios — ceea ce de asemenea este o obligație a înțeleptului. Cu toate aceste concesii făcute spiritului religios, Avicenna, care pe de altă parte combătea credințele despre învierea morților precum și erorile astrologice ale timpului său, a fost supus atacurilor și declarat eretic de clerul musulman, concepțiile sale fiind socotite ca subminînd bazele credinței.

Avicenna a împărtășit importante idei politice și etice, pentru condițiile vremurilor în care a trăit. Promotor al vieții urbane, el vede orașul (statul) organizat ierarhic în trei grupuri de cetățeni: conducători, muncitori, apărători. Scopul organizăriii orașului este ca fiecare locuitor să exercite o activitate utilă comunității. Lipsa de ocupație și trîndăvia sînt cu totul interzise în statul așa cum îl vede Avicenna și nimeni nu trebuie să se bucure de avantaje obținute fără efort. În stat, trebuie să se asigure un capital comun tuturor cetățenilor, care să fie folosit în beneficiul comunității. Cei lipsiți fără voia lor de putința de a munci trebuie întreținuți de rudele lor mai înstărite sau de comunitate. În oraș, activitățile pe care le-am denumi, cu un termen modern, asociale trebuie interzise cu severitate. Principalul fundament al vieții urbane este, după Avicenna, căsătoria, care trebuie stimulată cu toate mijloacele de către legiuitor. Deși scopul legiuitorului este consolidarea acestei legături, desfacerea căsătoriei trebuie să fie lăsată liberă, dar nu cu mare ușurință, pentru a evita eventuale vătămări, întotdeauna posibile. Scopul principal al căsătoriei este asigurarea progeniturii și o puternică coeziune între părinți și copii. Aceștia din urmă datoresc părinților ascultare și respect, ca fiind cauzele existenței lor, iar părinții — atît tatăl cît și mama — sînt datori să le asigure întreținerea și educația.

Din CARTEA VINDECĂRII SUFLETULUI

DEFINIȚIA OBIECTULUI METAFIZICII

Trebuie să definim obiectul metafizicii prin indici (suplimentari) astfel încît să înțelegem scopul specific al acestei științe. De aceea spunem: obiectul științelor naturii a

fost [1] corpul și anume nu în măsura în care el există, nici în măsura în care este substanță și nici în măsura în care este alcătuit din cele două principii ale sale, și anume materia și forma, ci în măsura în care reprezintă un substrat al mișcării și repaosului. Științele subsumate fizicii se află și mai departe decît acestea (de obiectul metafizicii, existentul). În același fel stau lucrurile și cu științele etice. În afară de aceasta, obiectul matematicii era fie întinderea [2] existînd în intelect liberă de materie, fie conceptul dimensiunii, care este legat în intelect de cel al materiei [3], fie, în al treilea rînd, un număr care este liber de materie [4], fie, în al patrulea rînd, un număr care există în materie [5]. Această cercetare nu intenționează să dovedească existența unei întinderi necorporale sau corporale sau a unui număr necorporal sau corporal [6]. Cercetarea științelor matematice îmbrățișează numai stările care revin obiectului lor ca accidente, deoarece existența acestuia se presupune ca fiind a unui obiect astfel alcătuit, Științele subsumate celor matematice se ocupă într-o măsură și mai mare cu accidente, care revin unor asemenea obiecte, a căror natură este și mai particulară [7] decît aceste (patru) obiecte menționate mai sus. Obiectul logicii era constituit, după cum se știe [8], de conceptele secunde [9], care trimit la primele con-

---

[1] Cap. 1 și *Științ. nat. I*, partea I, 1 și *Logica* I, partea I, 1. Toate notele aparțin comentatorului și traducătorului în limba germană H. Horten.

[2] Obiect al geometriei și stereometriei.

[3] Obiect al astronomiei.

[4] Obiect al aritmeticii.

[5] Obiect al muzicii.

[6] Obiectul acestei cercetări nu ar mai fi numărul, ci *ens inquantum est ens* (ființa întrucît este ființă).

[7] Ele sînt așadar ca și obiectele diverselor științe ale naturii și mai îndepărtate de *ens inquantum est ens*.

[8] *Introducere în logică*.

[9] *primae intentiones* sînt conceptele lucrurilor lumii exterioare, *substantiae primae*; *secundae intentiones* iau naștere sesizînd conceptual pe cele dintîi, adică *primae intentiones*, care, după Aristotel, sînt *substantiae secundae*.

cepte (ca la punctul lor de plecare), și cercetarea s-a ocupat de ele în măsura în care prin ele se ajunge de la un cunoscut (premisele) la un necunoscut (concluzia), nu în măsura în care sînt concepte (psihologice) și le revine o existență în spirit pe de-a întregul independentă de vreo materie sau de existența într-o materie incorporală [1]. Însă în afară de aceste științe[2] nu mai există altele.[3]

În afară de aceasta, următoarele analize trebuie considerate ca alcătuind o problemă specială [4]: cercetarea substanței (în măsura în care există și este substanță); cea a întinderii și a numărului (în măsura în care întinderea și numărul posedă existență) și a modului în care le revine existența; a (adevăratelor) lucruri, a căror natură este de a fi forme esențiale, fără să existe într-o materie [5] sau, atunci, cel mult într-o altă materie decît cea a corpului, precum și cercetarea orientată spre felul în care există ele și modul de existență ce le revine. Această problemă nu poate aparține însă domeniului științei care se ocupă cu lucrurile sensoriale (științei naturii), nici celui al științei care se ocupă cu lucruri perceptibile sensorial, dar care sînt abstrase din aceste lucruri prin reprezentare internă și din definiția acestor obiecte [6], și, de aceea, aparține domeniului acelei științe care se ocupă cu un obiect care este separat de materie [7]. În ceea ce pri-

[1] Nu se are în vedere o materie ideală în „lumea ideilor", așadar sufletul lumii și spiritele sau spiritul uman, care ca principiu de includere și substrat al conceptelor se comportă față de ele ca o materie incorporală.

[2] Trebuie enumerate numai științele nemetafizice.

[3] Așadar obiectul pe care aceste științe particulare îl lasă la o parte, *ens inquantum est ens*, revine metafizicii.

[4] Astfel necesitatea metafizicii este pusă cu claritate.

[5] Spiritele pure, a căror esență este determinată ca „*species*", deoarece nu este individualizată prin nici o materie.

[6] Adică matematicii.

[7] Astfel obiectul metafizicii nu mai este definit ca *ens inquantum est ens*, ci ca *ens immateriale*. De aceea, intenția lui Avicenna este cu atît mai mult să dovedească imaterialitatea obiectelor pe care tocmai le-a enumerat.

vește substanța, este limpede că, în măsura în care este exclusiv substanță [1], existența ei nu este legată de materie, căci altfel nu ar putea fi decît o substanță perceptibilă senzorial. În ceea ce privește însă numărul [2], el există uneori în lucruri perceptibile sensorial, alteori nu. De aceea, ca „număr" nu este legat în mod necesar de lucruri perceptibile sensorial. În afară de aceasta, în ceea ce privește întinderea [3], acest termen este un cuvînt cu semnificație largă. Uneori se vorbește despre întinderea unui obiect, urmărindu-se să se denumească prin aceasta dimensiunea care dă corpului fizic existența sa. Alteori se vorbește despre întindere cu referire la un obiect, denumindu-se prin ea o cantitate continuă, de exemplu, în cazul liniei, al suprafeței sau al corpurilor care pot fi cuprinse în limite. Deosebirea dintre corpul matematic și corpul fizic ai cunoscut-o încă de mai înainte [4]. Nici unul dintre ele nu este separat de materie. Totuși, întinderea în primul sens (cel fizic) este de asemenea [5] cauză primă a existenței [6] corpurilor fizice, chiar atunci cînd ea nu este separată de materie. Dacă, deci, ea este cauză primă a existenței corpurilor, atunci în mod necesar ea nu poate fi dependentă de ele [7] în sensul că substanța ei ar proveni de la corpurile perceptibile sensorial, ci dimpotrivă obiectele percepției sensoriale externe își iau subsistența de la această întindere (ideală). Aceasta precede deci, potrivit esenței, lucrurile materiale. Alcătuirea fizică nu se comportă în același mod; căci ea nu este decît un accident al materiei în mod necesar inerent acesteia, după ce materia obține substan-

---

[1] Adică conceptul simplu al „substanței" nu exprimă o relație necesară cu materia.

[2] Obiect al aritmeticii și muzicii.

[3] Obiect al geometriei și astronomiei.

[4] *Științ. nat.* I, partea III, 1 și *Metaf.* II, 2.

[5] Abstracție făcînd de faptul că este întindere.

[6] Forma esențială este „cauză" a existenței lucrului. Întinderea este însă formă esențială a corpului (comp. Metaf. II, 2).

[7] Cauza nu-și poate primi existența de la efect.

țialitate ca corp limitat și este instituită ca suprafață limitată. Căci limitele [1] revin în mod necesar întinderii, în măsura în care materia urmează să se desăvîrșească prin întindere [2], și ele ajung (logic) mai tîrziu inerente întinderii [3]. Dacă așa stau lucrurile, atunci alcătuirea nu există decît în materie și nu constituie o primă cauză, care să permită materiei să ajungă la realitate.

Dar în ceea ce privește întinderea în cel de al doilea sens (întinderea matematică) este necesar să cercetăm atît existența cît și accidentele ei. Cercetarea privind existența ei, de orice fel ar fi aceasta din urmă și oricăruia dintre grupurile existentului s-ar considera că aparține, nu este o cercetare avînd ca obiect un concept, care ar fi legat în mod necesar cu materia.

În ceea ce privește obiectul [4] logicii considerat în sine însuși, el se află fără îndoială în afara lucrurilor perceptibile sensorial și de aceea este clar că toate aceste obiecte sînt tratate în acea știință care se dedică cercetării acelui real, a cărui subsistență nu este în mod necesar legată de lucrurile materiale (deci în metafizică). Dar acestor obiecte nu li se poate indica un alt „substrat", care le-ar reveni tuturor acestora și ale cărui stări și accidente ar fi ele toate, decît *existen-*

---

[1] Limitele sînt condiția prealabilă pentru alcătuirea fizică, așadar dacă „limitele" nu pot fi inerente decît numai unui „ceva" material, cu atît mai mult „alcătuirea".

[2] „Întinderea" este desăvîrșirea naturală, adică ἡ ἐντελεχεια a substanței corporale.

[3] Așadar succesiunea logică pentru corpul fizic este: substanța, întinderea, limitele, alcătuirea.

[4] Conform cap. 1 *obiectele* celorlalte științe trebuie să devină „probleme" ale metafizicii. Acest lucru este posibil numai dacă ele au o natură imaterială. S-a demonstrat că obiectul matematicii este imaterial. Același lucru trebuie arătat în ceea ce privește obiectul logicii.

tul [1]. O parte a acestor accidente sînt substanțe [2], o altă parte sînt cantități (obiect al matematicii), a treia, alte concepte (obiect al logicii). Dar nu este cu putință ca un alt concept real [3], decît conceptul real al existentului să cuprindă toate aceste lucruri. În același fel există frecvent lucruri care trebuie definite și sesizate conceptual în suflet în esența lor reală, și care sînt totodată comune tuturor științelor fără ca măcar una dintre științele (nemetafizice) să intervină în cercetarea acestor concepte. Așa este, de exemplu, cazul unului ca atare și cel al multiplului ca atare, al coincidentului, al diversului, al contrarului și altele asemenea. Unele dintre acestea sînt folosite de științe numai pentru cercetările [4] de care se preocupă, de la altele iau numai definițiile, fără să discute modul existenței lor. Dar conceptele universale enumerate

---

[1] Prin urmare cercetarea privind substanța (principiu al științelor naturii), cantitatea și numărul (principiu și obiect al matematicii) și *ens logicum* (principiu și obiect al logicii), așadar principiile tuturor științelor particulare ca „probleme", aparține metafizicii. Trebuie notat că Avicenna evită expresia substanță „corporală" deși definiția ei conceptuală este de asemenea o sarcină a metafizicii. Ea este obiect al științelor naturii, dacă este considerată subiect al mișcării și repaosului. Așadar, Avicenna omite „obiectul" științelor naturii. Motivul este că în acest capitol el concepe obiectul propriu și direct al metafizicii ca fiind imaterialul, stabilind astfel un concept mai îngust decît cel care era dat prin *ens inquantum est ens* (entitatea ca entitale). Această definiție mai îngustă a obiectului nu mai poate cuprinde *substantia corporea inquantum est subiectum motus et quietis* (*substanța corporală ca subiect al mișcării și repausului*). Comp. Toma din Aquino, *Sum theol.* I—II, întreb. 66, art. 5, 1 și *Metaf*, III, lect. 4 fin. și *Prooem. in Metaph*: *quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem* (deși subiectul acestei științe este ființa comună, se spune totuși despre toate cele ce sînt separate de materie atît din punctul de vedere al ființei cît și al rațiunii).

[2] Substanța este un „mod", adică un fel în care se înfățișează existentul și ca atare un accident al acestuia.

[3] *Real* desemnează aici conceptul care semnifică o esență reală.

[4] Știința naturii „folosește", de exemplu, conceptul metafizic al substanței și al contrarului la deducțiile ei fizice; iar logica la cele logice; *Logica* II, partea VII, 3.

mai sus nu sînt accidente, care să revină într-un mod special unui anumit lucru cuprins printre obiectele acestor științe particulare. De asemenea ele aparțin tot atît de puțin lucrurilor, a căror existență nu este decît cea a unor însușiri[1] ale unor esențe, și nici nu sînt însușiri care să fie atribuite fiecărui lucru, și de aceea fiecare dintre aceste concepte este comun tuturor lucrurilor (deci nu pot fi limitate la o categorie). Numai conceptul existentului ca atare este cel care nu revine în mod special unei anumite categorii și nu este considerat printre accidentele unui lucru. De aceea, îți este clar, din toate aceste analize, că existența ca atare este ceva care revine tuturor „acestor lucruri" [2] în comun și că ea este obiectul propriu și direct al acestei arte, potrivit cu ceea ce am explicat [3].

Un alt motiv este acela că conceptul existentului este evident în sine, astfel încît esența sa nu trebuie sesizată în prealabil pas cu pas și dovedită ca existentă [4], astfel încît o altă știință decît metafizica să fie nevoită să se ocupe cu lămurirea caracterului particular al acestui obiect. Căci este imposibil ca stabilirea existenței obiectului și definirea esenței sale să revină științei al cărei obiect propriu și direct este acela însuși. Ea nu poate decît cel mult să-l accepte ca evident în individualitatea și esența sa.

---

[1] O „însușire" nu poate fi un *maxime universale*, deoarece fiind „însușire" nu poate cuprinde toate categoriile, ci este limitată la *qualitas*.

[2] „Aceste lucruri" este o expresie vizînd lucrurile date empiric ale lumii exterioare.

[3] Vezi mai sus: „dar nu este cu putință ca un alt concept real decît conceptul real al existentului să cuprindă toate aceste lucruri".

[4] Obiectul unei științe, care nu este evident în sine, trebuie să fie lămurit de o știință avînd un grad mai înalt. Așadar, cea mai înaltă știință trebuie să aibă un obiect evident în sine. Nici o știință nu-și poate stabili propriul obiect, deoarece îl presupune ca dat. *Nulla scientia probat suumm obiectum.*

De aceea, primul [1] obiect al acestei științe este *existența ca atare*, iar problemele cercetate în cadrul ei sînt lucrurile, care revin existenței ca atare fără nici un fel de condiție limitativă. Unele dintre aceste lucruri revin existenței ca „specii", ca, de exemplu, substanța, cantitatea și calitatea. (Această împărțire este una originară și primă), deoarece existentul nu are nevoie de nici o altă diviziune, logic anterioară, pentru a fi descompus în aceste specii (categoriile). Conceptul substanței are nevoie de o asemenea diviziune anterioară multiplă pentru a putea fi descompus în conceptele *homo* și *non homo*. O altă parte revine existentului ca accidente care îi sînt proprii, cum ar fi unul și multiplul, potența și actul, suma și partea, posibilul și necesarul. (Aceste lucruri revin în mod nemijlocit existentului ca accidente originare și în sens universal), deoarece pentru a primi aceste accidente și dispoziții nu este necesar ca acesta să fie definit drept matematic sau fizic sau etic sau în orice alt fel.

S-ar putea ridica obiecția: dacă existentul este făcut obiect al acestei științe, atunci nu ar fi cu putință ca dovada existenței primelor principii [2] ale lucrurilor reale să constituie obiectul cercetării ei, căci în orice știință cercetarea se extinde numai la accidentele obiectului ei, nu la primele principii ale acestuia. Răspunsul la această obiecție este: considerarea primelor principii (ale existentului) este de asemenea o cercetare a „accidentelor" acestui obiect (nu a existenței acestuia, care este dimpotrivă presupusă), căci împrejurarea că existentul este o primă cauză nu este un principiu constitutiv [3] al acestuia și nici nu este exclus [4] din esen-

[1] Avicenna îl caracterizează drept „primul" obiect, căci așa este întotdeauna luat în considerare.

[2] Acestea sînt divinitatea, spiritele și sufletele sferelor.

[3] Căci atunci ar putea fi cercetat numai de o știință care are un rang superior.

[4] Determinările care trebuie excluse din esența obiectului nu pot fi, de asemenea, discutate decît de către o știință subalternantă. Fiecare știință își presupune obiectul ca fiind gata determinat și limitat.

ța sa. Dimpotrivă, ea [această împrejurare] este, cu privire la natura existentului, ceva accidental și anume un accident care îi este „propriu", căci nu există nimic care să aibă o sferă mai largă decît conceptul existentului. De aceea, el este în mod originar inerent altuia; căci toate celelalte inerențe presupun existența subiectului. Tot atît de puțin este necesar, pentru a fi primă cauză, ca existentul să fie (mai întîi) fizic, matematic sau orice altceva, pentru ca accidentul să-i fie inerent. În afară de aceasta (și aceasta înlătură, de asemenea, obiecția de mai sus), prima cauză nu este primă cauză a întregului domeniu al existentului [1]. Dacă acesta ar fi cazul, ea ar trebui să fie cauza ei însăși. Dimpotrivă, existentul în întreaga sa sferă nu are o cauză primă. Dimpotrivă, prima cauză este o asemenea cauză numai pentru existența acțiunii [2] și, de aceea, este cauză numai pentru o parte a realului [adică pentru acțiune]. Așadar, această știință (metafizica) nu cercetează (ca probleme) primele principii ale existenței în general, ci numai pe cele ale unei părți cuprinse în sfera acesteia. La fel se comportă și celelalte științe particulare. Chiar dacă nu dovedesc existența primelor lor principii universale, căci ele posedă asemenea principii prime universale, comune tuturor lucrurilor și care aparțin domeniului fiecăreia [dintre științe] în parte, ele dovedesc totuși existența a ceea ce este cauza primă a lucrurilor cuprinse în sfera obiectului ei, care sînt (logic) ulterioare primelor principii.

DIVIZIUNEA METAFIZICII

În mod necesar această știință se divide în multe părți. Una dintre ele cercetează cauzele cele mai îndepărtate (adică

---

[1] Căci, altfel, prima cauză ar trebui să fie ea însăși în afara acestui domeniu, deci în afara „existentului".

[2] Cauzatul nu formează însă decît o parte a întregului real.

primele și ultimele cauze, prima cauză activă și ultima cauză finală), deoarece acestea sînt cauzele oricărui existent cauzat, în măsura în care acesta există. În afară de aceasta, această parte mai cercetează cauza primă a fiecărui existent cauzat, în măsura în care acesta este ca atare, emanat și nu în măsura în care posedă numai mișcare sau cantitate. [1] O altă parte cercetează accidentele existenței; o a treia parte cercetează primele principii ale științelor particulare; căci primele principii ale oricărei științe (subalternate), care are o sferă mai mică, formează *problemele* pentru știința (subalternantă) care posedă o sferă mai mare. Așa, de exemplu, principiile medicinii sînt „probleme" ale științei naturii (corpul viu și sănătatea) și în același fel principiile planimetriei sînt probleme ale geometriei. De aceea, această știință (metafizica) cercetează, ca o sarcină care îi revine în mod accidental, primele principii ale științelor particulare. Acestea din urmă cercetează, la rîndul lor, raporturile dintre grupurile particulare ale realului.

LOGICA

fiului lui Sina numit de obicei Avicenna, prinț al filosofilor și medicilor arabi

SCOPUL CĂRȚII

Toate lucrurile pe care le cunoaștem și le știm le cunoaștem și le știm, fie reprezentîndu-ni-le, fie convingîndu-ne de ele. Reprezentarea este prima cunoștință și se obține prin

[1] În măsura în care existentul posedă mișcare, el depinde de cauze pur fizice și formează ca *ens mobile* obiectul științei naturii. În măsura în care posedă cantitate este luat în considerare de matematică, știința care cercetează *quantitas continua* ca geometrie și *quantitas discreta* ca aritmetică. Activitatea divinității se orientează, așadar, în mod cu totul universal spre existența fără nici o limitare la o anumită clasă a existenței.

definiție sau prin ceva asemănător, ca atunci cînd ne reprezentăm ce este omul. Persuasiunea [sau convingerea] nu se obține decît prin raționament sau prin ceva de același fel, ca atunci cînd ne convingem că orice lucru își are principiul său. Definiția și raționamentul sînt două instrumente prin care ne facem cunoscute lucrurile care ne sînt necunoscute, ceea ce se obține prin luarea lor în considerare. Atît unul cît și celălalt [instrument] sînt uneori adevărate și exacte, alteori neexacte, dar totuși utile și meritîndu-și prețul; alteori pe de-a întregul false, deși par adevărate. De cele mai multe ori intelectul uman nu ajunge să discearnă aceste specii dintr-o dată; dacă acest lucru nu s-ar întîmpla nu ar exista nici o neînțelegere între cercetătorii adevărului și nu am vedea pe nimeni dezicîndu-se de ceea ce a spus [el însuși] altă dată. Raționamentul și definiția sînt alcătuite conform anumitor concepții ajustate într-un anumit mod, în așa fel încît amîndouă să aibă ceva referitor la materia din care sînt alcătuite și o formă potrivit căreia sînt alcătuite. Căci, după cum o casă sau un scaun nu pot fi făcute din orice fel de material (cînd nu se găsește un material potrivit), oricum ai încerca să-l pui în operă, căci orice lucru are materia sa particulară și forma sa particulară; tot astfel, toate considerațiunile care ne servesc să luăm cunoștință de lucruri au materia și forma lor particulară, care, amîndouă împreună, contribuie să le dea perfecțiunea. Și la fel cum defectul unei clădiri depinde uneori de materiale, deși felul în care s-a lucrat este fără cusur; alteori de felul în care s-a lucrat, deși materialele sînt deosebit de bune; iar cîteodată de amîndouă cauzele împreună, tot așa și defectul considerațiilor noastre este cauzat uneori de materie, deși forma este legitimă, alteori de formă, deși materia este bună, iar alteori de amîndouă împreună.

Logica este arta speculativă care recunoaște din ce formă și materie se face adevărata definiție, care se numește definiție în adevăratul sens al cuvîntului, și adevăratul raționament, care, la drept vorbind, se numește demonstrație, pre-

cum şi din ce formă şi materie se face definiţia acceptabilă, care se numeşte descriere, şi din ce formă şi materie se face raţionamentul probabil, care este numit dialectic, cînd este tare şi procură o persuasiune care se apropie de cea certă şi evidentă; şi retoric, cînd este slab şi dă numai o opinie prevalentă; care, de asemenea, [recunoaşte] din ce formă şi materie se face raţionamentul vicios, care se numeşte eronat şi sofistic, adică cel care pare demonstrativ sau dialectic, şi nu este; şi din ce formă şi materie se face raţionamentul care nu dă naştere nici unei persuasiuni, ci numai unui gînd, care obligă spiritul la un acord sau la un dezacord, care încălzeşte inima sau o strînge, adică raţionamentul poetic. Iată la ce serveşte logica, ce stă în raport cu luarea în considerare a lucrurilor, ca şi gramatica cu vorbirea sau ca prozodia cu versul, afară de cazul cînd un om cu mintea ascuţită şi cu dreaptă judecată se poate lipsi uneori de gramatică şi de prosodie; — dar nu există nici un intelect omenesc care să poată lua în considerare corect lucrurile, fără să fie înzestrat încă dinainte cu acest instrument, decît dacă ar fi iluminat în mod deosebit de către divinitate.

CU PRIVIRE LA SUFLET

Cap. I SUFLETUL VEGETATIV

...Sufletul este asemenea unui singur gen divizibil într-un oarecare fel în trei părţi. Întîia este sufletul vegetativ, prima entelehie a unui corp natural care posedă organe, este reprodus, se dezvoltă şi asimilează hrană. Hrana este un corp a cărui funcţiune este să devină similar cu natura corpului a cărui hrană se zice că este, şi adaugă acelui corp fie în proporţie exactă, fie mai mult sau mai puţin din ceea ce s-a descompus. A doua este sufletul animal, prima ente-

lehie a unui corp natural care posedă organe, percepe individuale și se mișcă prin voință. A treia este sufletul uman, prima entelehie a unui corp natural care posedă organe, acționează prin alegere rațională și deducție rațională, și percepe universale. [...]

Cap. IV SUFLETUL RAȚIONAL

Sufletul uman rațional este divizibil într-o facultate practică și una teoretică, amîndouă fiind denumite ambiguu inteligență. Facultatea practică este principiul mișcării corpului omenesc, care îl determină să făptuiască acțiuni individuale caracterizate prin deliberare și prin acordul cu anumite considerente legate de un scop. Această facultate corespunde într-un anumit fel cu facultățile animale de apetență, imaginație și estimare și are un anumit caracter dual în ea însăși. Legătura ei cu facultatea animală de apetență este faptul că în ea apar anumite stări specifice omului, în urma cărora acesta este dispus să treacă la anumite acțiuni și pasiuni rapide cum sînt rușinea, rîsul, plînsul etc. Legătura ei cu facultatea animală de imaginație și estimare este aceea că el [omul] folosește această facultate pentru a deduce planuri privind lucruri trecătoare și pentru a deduce arte umane. În sfîrșit propriul ei caracter dual constă în faptul că formează, cu ajutorul inteligenței teoretice, opiniile curente și îndeobște acceptate privind acțiunile, ca, de exemplu, că minciunile și tirania sînt rele și alte premise similare, care în cărțile de logică, sînt deosebite în mod clar de opiniile pur raționale. Această facultate trebuie să stăpînească toate celelalte facultăți ale corpului, în acord cu legile unei alte facultăți pe care o vom menționa, așa încît nu ea să se supună, lor, ci acestea să-i fie subordonate, ca nu cumva dispoziții pasive provenite din corp și derivate din lucruri materiale să se dezvolte în el. Aceste dispoziții pasive sînt denumite deprinderi rele. Dar departe de a fi pasivă și docilă această facultate trebuie

să stăpînească toate celelalte facultăți corporale astfel încît să se dezvolte deprinderi excelente.

Este de asemenea posibil să se atribuie deprinderi facultăților corporale. Dar dacă acestea din urmă predomină, ele se află într-o stare activă, în timp ce inteligența practică se află în una pasivă. Astfel același lucru produce deprinderi în amîndouă. Dar dacă inteligența practică predomină, ea se află într-o stare activă, în timp ce facultățile corporale sînt într-una pasivă și acest lucru constituie deprinderile în sens strict (și chiar așa ar fi două dispoziții sau caractere morale); dar caracterul este unul singur cu două relații diferite. Dacă le examinăm mai îndeaproape, rațiunea pentru care sînt atribuite acestei facultăți este aceea că sufletul uman, după cum se va arăta mai tîrziu, este o singură substanță legată de două planuri — unul mai înalt, altul mai jos decît el însuși. El are facultăți speciale care stabilesc relația dintre el însuși și fiecare plan: facultatea practică, pe care sufletul omenesc o posedă în relație cu planul aflat mai jos, care este corpul, precum și controlul și conducerea acestuia; și facultatea teoretică, în relație cu planul mai înalt, de la care primește pasiv și dobîndește inteligibile. Este ca și cînd sufletul nostru ar avea două fețe: una îndreptată spre corp, și ea nu trebuie să fie influențată de nici un fel de pretenție a naturii corporale; și cealaltă îndreptată spre principiile mai înalte și întotdeauna gata să primească de la ceea ce se află acolo în planul mai înalt și să fie înrîurită de acesta. Atît în ceea ce privește facutatea practică.

Cap. V FACULTATEA TEORETICĂ ȘI GRADELE EI

Funcțiunea facultății teoretice este să primească impresii despre formele universale, abstrase din materie. Dacă aceste forme sînt deja abstracte în ele însele, le primește pur și simplu; dacă nu, le face imateriale prin abstracție, astfel

încît nici o urmă de orice ar fi material să nu rămînă în ele. Vom explica acest lucru mai tîrziu.

Facultatea teoretică are diferite relații cu aceste forme. Aceasta se întîmplă din cauză că un lucru a cărui funcțiune este să primească un alt lucru este primitorul aceluia, fie potențial, fie actual. Despre potențialitate se vorbește în trei sensuri diferite *per prius et posterius* (prin anterior și posterior). Acest termen poate implica potențialitatea absolută în care nimic nu a devenit încă actual, și chiar nici instrumentul trecerii sale în act nu a fost încă realizat, de exemplu capacitatea unui copil de a scrie. În al doilea rînd, el poate implica o potențialitate relativă, cînd nimic mai mult nu a fost încă realizat decît instrumentul pentru obținerea trecerii în act. De exemplu, despre un copil mai mare care a învățat folosirea penei și a călimării și cunoaște valoarea sau înțelesul literelor se spune că are capacitatea de a scrie. În al treilea rînd, el poate implica această capacitate cînd instrumentul a fost realizat și cînd cu ajutorul lui capacitatea a ajuns să fie completă, astfel încît agentul poate să o exercite oricînd dorește fără să fie necesar să o învețe sau să și-o însușească. Tot ce se cere este numai intenția, ca în cazul capacității despre care se spune că o posedă un scriitor care a atins desăvîrșirea în arta sa, chiar dacă nu scrie în clipa aceasta. În primul exemplu este numită potențialitate absolută sau materială; în al doilea potențialitate posibilă; iar în al treilea, *habitus*. Uneori al doilea caz este numit habitus, iar al treilea, perfecțiunea potențialității.

Astfel, relația facultății teoretice cu formele abstracte imateriale pe care le-am menționat este uneori de natura potențialității absolute; această facultate aparține sufletului care nu a realizat încă nici o parte din perfecțiunea care îi aparține potențial. În acest stadiu este numită „inteligență materială", o facultate aparținînd fiecărui individ al speciei umane. I se spune „materială" ținînd seama de asemănarea ei cu materia primară care nu posedă, în sine, nici una dintre forme, ci este substratul tuturor formelor. Și uneori relația

ei este de natura potențialității posibile, și anume atunci cînd în afara desăvîrșirii ei posibile numai inteligibilele primare, care sînt sursa și instrumentul inteligibilelor secundare, au fost însușite de către potențialitatea materială. Prin inteligibilele primare, înțeleg premisele de bază care sînt acceptate, dar nu printr-un proces de învățare și nici măcar cu vreo conștiință oarecare din partea subiectului care își dă asentimentul că ar putea fi uneori just și posibil să se abțină de la această comportare, la fel cum credem în mod necesar că întregul este mai mare decît partea și că lucrurile care sînt egale cu un același lucru sînt egale între ele. Atît timp cît numai această trecere în act a fost realizată, este numită *intellectus in habitu;* poate fi numită de asemenea inteligență în act, în relație cu prima potențialitate, deoarece aceasta din urmă nu poate gîndi în nici un fel în act, în timp ce ea face acest lucru cînd începe să raționeze. Uneori, relația este de natura potențialității perfecționate, cînd, după formele inteligibile primare, și-a însușit și altele secundare, doar că nu le contemplă sau se întoarce la ele în act; ea le-a păstrat, astfel, încît poate să contemple în act aceste forme cînd dorește și știe că poate face așa. Este numită *intellectus in actu*, din cauză că este o inteligență care gîndește oricînd dorește, fără să fie nevoie de nici un proces suplimentar de însușire, deși ar putea fi numită inteligență potențială în raport cu ceea ce urmează. În sfîrșit, relația ei cu aceste forme poate fi de natura actualității absolute, ca atunci cînd ele îi sînt prezente și le contemplă și le gîndește în act și, de asemenea, știe că face așa. În această clipă, ea devine *intellectus acquisitus*, căci vom vedea în curînd că inteligența potențială devine în act numai printr-o inteligență care este întotdeauna în act și că, atunci cînd inteligența potențială ajunge într-un fel de contact cu ea, anumite forme sînt întipărite în act pe prima de la cea din urmă. Prin urmare asemenea forme sînt însușite din afară.

Acestea sînt, așadar, gradele facultăților numite intelecte teoretice. În stadiul inteligenței cîștigate, genul animal și

speciile sale umane sînt perfecționate, și aici potențialitatea umană devine una cu primele principii ale întregii existențe.

Cap. VI. CUM ÎȘI ÎNSUȘEȘTE SUFLETUL RAȚIONAL CUNOȘTINȚA

Însușirea cunoștinței, fie de la un altul, fie din sine însuși are variate grade. Unii oameni care își însușesc cunoștințe ajung foarte aproape de percepția imediată, deoarece intelectul lor potențial care precede capacitatea pe care am menționat-o este extrem de puternic. Dacă o persoană își poate însuși cunoștința din ea însăși, această capacitate puternică este numită „intuiție". La unele persoane, ea este atît de puternică, încît acestea nu au nevoie de un efort mare sau de instrucție și de trecere în act pentru a face contactul cu inteligența activă. Capacitatea primară a unei asemenea persoane este atît de mare încît se poate spune, de asemenea, că ea posedă capacitatea secundă; a doua pare într-adevăr că ea ar cunoaște totul din sine însuși. Acesta este gradul cel mai înalt al acestei capacități. În această stare, inteligența materială trebuie numită „spirit divin". Ea aparține genului *intellectus in habitu*, dar într-un fel atît de înalt, încît nu orice individ este înzestrat cu ea. Și nu este, într-adevăr, greu de crezut că unele dintre aceste acțiuni atribuite „inteligenței divine" din cauza naturii lor puternice și nobile se revarsă în imaginația care le simbolizează în imagini specifice ale simțurilor și în cuvinte în modul pe care l-am indicat mai înainte.

Ceea ce dovedește acest lucru este faptul evident că adevărurile inteligibile sînt însușite numai cînd se obține termenul mediu al unui silogism, ceea ce se poate face pe două căi: uneori prin intuiție, care este un act al spiritului prin care spiritul uman însuși percepe nemijlocit termenul mediu. Această putere de intuire este viteza aprehendării. Dar uneori termenul mediu se însușește prin instrucțiune, deși

chiar primele principii ale instrucțiunii se obțin prin intuiție, deoarece orice cunoaștere poate fi redusă în cele din urmă la anumite principii intuitive transmise învățăceilor de către cei care le-au acceptat pentru prima oară.

Este posibil ca cineva să găsească adevărul din sine însuși, silogismul efectuîndu-se în spiritul său fără nici un învățător. Această posibilitate variază atît cantitativ cît și calitativ; cantitativ, pentru că unii oameni posedă un număr mai mare de termeni medii pe care i-au descoperit ei înșiși; și calitativ pentru că unii oameni găsesc termenul mai repede decît alții. Dar, de vreme ce aceste diferențe sînt nelimitate și gradele lor de intensitate variază întotdeauna, iar punctul lor cel mai coborît este atins de oamenii complet lipsiți de intuiție, punctul cel mai înalt trebuie să fie atins de oamenii care posedă intuiție în toate sau în cele mai multe probleme, ori la oamenii care au intuiția în cel mai scurt timp cu putință. Astfel, poate exista o persoană al cărei suflet are o puritate atît de intensă și este legat atît de puternic de principiile raționale încît intuiția sa este strălucitor de evidentă, adică posedă o capacitate de inspirație privind orice, pe care o primește de la inteligența activă. În acest fel, formele tuturor lucrurilor conținute în inteligența activă sînt întipărite în sufletul lor încă de la început ori aproape așa, nu pentru că le-ar accepta ca primite de la vreo autoritate, ci datorită ordinii logice care cuprinde toți termenii medii. Căci credințele acceptate pentru că vin de la o autoritate, în legătură cu lucrurile care sînt cunoscute numai prin cauzele lor, nu au nici o certitudine rațională. Aceasta este un fel de inspirație profetică, desigur forma ei cea mai înaltă, cea mai potrivită de a fi numită putere divină, și este facultatea omenească superioară.

VIAȚA ORAȘULUI ȘI VIAȚA CASNICĂ, RESPECTIV CĂSĂTORIA ȘI LEGILE GENERALE CARE O REGLEMENTEAZĂ PE ACEASTA DIN URMĂ

Primul scop al legiuitorului, cînd stabilește norme, este cel de a ordona viața cetățenilor unui oraș în trei grupuri: conducătorii, muncitorii și apărătorii. El indică — și în aceasta constă activitatea lui — fiecărei clase a acestor oameni un conducător, sub care se grupează, la rîndul lor, alți conducători. Așadar, sub primul conducător se rînduiesc alții, astfel încît, începînd de la acesta, ia naștere o ordine care duce pînă la grupurile cele mai de jos ale cetățenilor. Ca urmare, nu se mai află în oraș nici un om care să rămînă fără nici o îndeletnicire și care să nu-și ocupe locul indicat cu precizie. Dimpotrivă, fiecare dintre ei îndeplinește o activitate aducătoare de folos în interiorul orașului. În afară de aceasta, legiuitorul trebuie să interzică trîndăvia și lipsa de ocupație precum și să împiedice ca cineva să aibă posibilitatea de a obține prin altul un avantaj oarecare necesar vieții acestuia. Căci în acest fel primul ar avea de partea sa (potrivit principiului diviziunii muncii), un avantaj nelegat de nici un efort. Pe toți acești oameni care nu au în societatea civilă nici un scop anume, legiuitorul trebuie să-i înlăture în orice chip. Dacă nu reușește, trebuie să-i îndepărteze de pe fața pămîntului și să-i nimicească. Dar dacă pricina inactivității este o boală sau o deficiență, este datoria legiuitorului să-i separe pe acești oameni într-un anumit loc, unde să stea împreună cu cei asemenea lor, și trebuie să le pună un conducător.

În oraș trebuie să existe un capital comun cetățenilor. El se formează în parte din impozitele puse pe activitățile aducătoare de venit și pe fructele naturale, ca de exemplu fructele pomilor și ale cîmpurilor, în parte din pedepse și în parte din bunurile care sînt lăsate moștenire sau revin orașului potrivit tradiției. Acestea din urmă sînt părțile din

prada de război. Capitalul amintit trebuie să folosească la fericirea generală și să îmbunătățească starea și mijloacele războinicilor, aceștia neexercitînd ei înșiși nici o profesiune. În afară de aceasta, trebuie folosit pentru cei care nu mai au putința să cîștige ceva, împiedecați fiind de boli, suferințe și lovituri ale soartei.

Unii sînt de părere că oamenii nefericiți și sărăciți fără speranță trebuie uciși. Această părere este rea; căci hrănirea lor nu este o sarcină prea grea pentru oraș. De aceea dacă acești oameni mai au rude care posedă mijloacele necesare pentru a-i întreține, se va impune acestor rude să-i sprijine pe cei nefericiți. Amenzile nu trebuie date toate și exclusiv acelora care au comis crime. Din contra, trebuie pedepsiți în același fel și cei care, ca prieteni ai lor, nu i-au oprit pe aceia, nu i-au mustrat și nu i-au împiedecat să făptuiască crima. Dar pedeapsa care li se aplică trebuie să fie mai blîndă și ei trebuie să aibă îngăduința de a face o reclamație. Așa trebuie tratate delictele comise din nechibzuință. Totuși ele nu trebuie trecute cu vederea, ca neînsemnate.

Așa cum este necesară interzicerea trîndăviei de către legiuitor, este de asemenea necesar să fie interzise în același fel ocupațiile care transmit posesiunea bunurilor și a obiectelor utile de la o persoană la alta fără nici un fel de avantaj. Asemenea ocupații sînt, de exemplu, jocurile de noroc. Jucătorul își apropriază un bun fără să dea celuilalt nimic de folos în schimb. Dar, dimpotrivă, transmiterea averii trebuie să aibă loc astfel încît cel ce obține un bun, printr-o activitate oarecare, să aducă celuilalt, prin această activitate, un folos care să-i înlocuiască bunul pe care el l-a obținut. Compensația pentru bunul cîștigat poate fi un lucru substanțial oarecare sau o compensație care înseamnă un folos sau care se înfățișează ca amintirea unei fapte nobile ori alte bunuri (spirituale și morale) socotite cu adevărat prețioase. În același sens, legiuitorul trebuie să interzică și ocupațiile care conduc la stări potrivnice fericirii și folosului cetățenilor. O asemenea ocupație este, de exemplu, însușirea înde-

mînării de a fura, de a comite tîlhării, de a fi conducător al unei bande de răufăcători şi altele de acelaşi fel. De asemenea, trebuie interzise ocupaţiile care conduc oamenii la situaţia de a se lipsi şi a neglija alte priceperi, care alcătuiesc o parte esenţială a vieţii cetăţeneşti. Aşa se comportă cămătarul. Acesta cere un cîştig mult prea mare, fără să exercite o activitate care să i-l aducă, chiar dacă de fapt ocupaţia sa aduce vreun beneficiu oarecare. În acelaşi fel trebuie interzise acţiunile care, dacă ajung preponderente, conduc la contrarul a ceea ce serveşte ca fundament al existenţei oraşului. Astfel, trebuie interzise, de exemplu, relaţiile sexuale în afara căsătoriei şi sodomia, care îi pun pe oameni în situaţia de a renunţa la căsătorie, principalul fundament al vieţii civile.

Primul lucru pe care legiuitorul trebuie să-l prescrie sînt normele privind căsătoria, care se îngrijeşte de progenitură. El trebuie să o ceară şi să o stimuleze, căci prin căsătorie se asigură păstrarea speciei [...] Legiuitorul tebuie să fundamenteze relaţiile vieţii civile pe consolidarea acestei legături astfel ca nu cumva prin ivirea oricăror păreri divergente să se ajungă la discordie în căsătorie. Toate aceste norme trebuie să aibă drept scop coeziunea puternică dintre copii şi părinţi, care face pe fiecare să păşească la încheierea căsătoriei. Dar cu aceasta se pot ivi cu uşurinţă multiple vătămări [...] De aceea este necesar să se lase ambelor părţi liberă putinţa de a desface de bună voie căsătoria. Totuşi, desfacerea căsătoriei nu trebuie să se poată face prea uşor.[...]

În legătură cu copilul, legiuitorul decide că amîndoi părinţii trebuie să aibă comanda în educaţia acestuia. Mama comandă copilului în cele ce sînt în atribuţia ei, iar bărbatul în cele ce sînt legate de cheltuielile de întreţinere. În afară de aceasta, s-a decis că copilul este dator amîndurora, tatălui şi mamei, servicii, ascultare, respect şi cinstire; căci amîndoi sînt cauzele existenţei sale. Iar ei trebuie să suporte sarcina cheltuielilor pentru întreţinerea zilnică. Ce înseamnă aceasta nu mai trebuie explicat, deoarece este evident,

ABU ALI IBN SINA

Afnon, S. M., *Avicenna*, 1958.
Carra de Vaux, *Avicenna*, Paris, 1900.
Gardet, L., *La connaissance mystique chez Ibn Sina*, 1952.
Goichon, M. A., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Avicenna), Paris, 1937.
Goichon, A. M., *La philosophie d'Avicenne*, 1951.
Horten, M., *Die Metaphysik Avicennas* (Theologie etc.), Halle 1907—1909
Nemataila, Carame, *Avicennae Metaphysices Compendium*, Roma, 1925.
Salîda, Djemil, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926.

IBN ROȘD

Abul Valid Mohammed ibn Ahmed Mohammed, cunoscut mai ales sub numele său latinizat de Averroes, cel mai însemnat gînditor de limbă arabă din evul mediu, filosof, jurist, medic, teolog, s-a născut la Cordoba în 1126. Adus de Ibn Tofail la curtea califului Iussuf Abu Yaqub, care i-a încredințat numeroase sarcini politice, Averroes a fost sprijinit și de succesorul acestuia Almansur, dar ajungînd să fie acuzat de erezie a fost expulzat mai întîi într-o localitate de lîngă Cordoba, apoi în Maroc unde a decedat în anul 1198 fără să se mai fi întors vreodată în Spania. Almansur a ordonat nimicirea tuturor scrierilor lui Ibn Roșd, astfel încît ele au ajuns să fie cunoscute în occidentul latin numai prin traduceri ebraice și latine mai mult sau mai puțin corecte.

Averroes, continuator al tradiției mutazilite (vezi vol. de față p. 190), este în primul rînd adept al aristotelismului, — fiind de fapt cel mai important dintre comentatorii arabi ai filosofiei lui Aristotel. Datorită numeroaselor sale comentarii (mari, medii, mici, parafraze, analize) ale operelor Stagiritului, a fost denumit în scolastică pur și simplu *Comentatorul* și, sub acest apelativ, este menționat de cele mai multe ori în scrierile evului mediu. În afara acestor comentarii și a altor tratate privind operele aristotelice (referitoare, de exemplu, la diverse pasaje din *Organon* sau din *Fizică*), al unui comentar la *Republica* lui Platon, lui Averroes îi aparține scrierea polemică *Spulberarea Spulberării (Destructio Destructionis)* în care apără filosofia împotriva kallamului (vezi vol de față, p. 188,190) și a lui Al. Gazel (vezi

vol. de față p. 191-192) o *Metafizică*, un *Tratat asupra raportului dintre filosofie și religie* etc.

Intenția lui Averroes nu este să construiască un sistem propriu, ci să clarifice semnificațiile autentice ale filosofiei lui Aristotel, ale cărei tendințe materialiste le-a dezvoltat și le-a dus mai departe. Pentru el Stagiritul reprezintă cel mai înalt nivel atins de gîndirea umană, marele filosof grec fiind creat de natură pentru a demonstra perfecțiunea umană superioară. Cu o asemenea considerare a valorii lui Aristotel, Averroes nu putea să-și depășească maestrul și să se depărteze prea mult de îndrumarea acestuia, deși opera sa de comentare a concepțiilor aristotelice înmănunchează și rezultatele fundamentale ale întregii speculații arabe anterioare, care este, în mare măsură, o interpretare neoplatonizantă a aristotelismului (N. Abbagnano).

Unul dintre eforturile cele mai originale ale lui Averroes este încercarea de a determina cu precizie raportul dintre filosofie și religie, manifestînd în legătură cu această temă un raționalism fără rezerve (L. Gauthier, *apud* H. Ley). Pentru el era hotărîtor, să se salveze drepturile și libertatea speculației filosofice, dar, pe de altă parte, nu putea contesta că teologii au motive să se neliniștească văzînd conținutul *Coranului* supus discuției în toate mediile (cf É. Gilson). Averroes a atribuit această situație faptului că se îngăduia accesul la filosofie unor spirite incapabile să o înțeleagă și a văzut remediul într-o definiție exactă a diverselor grade posibile de înțelegere a textelor coranice. Tratînd sub acest aspect domeniul cunoașterii, rezultă, potrivit vederilor sale, trei categorii de spirite și trei specii de oameni corespunzătoare: oamenii demonstrației, care pretind dovezi riguroase și vor să atingă știința pășind de la necesar la necesar prin necesar; oamenii dialecticii, care se mulțumesc cu argumente posibile, oamenii retoricii, cărora le sînt suficiente argumentele oratorice care apelează la imaginație și la pasiune. Așa fiind, trebuie să se stabilească trei ordine de interpretare și de învățămînt: la vîrf filosofia, care conferă și adevărul absolut, mai jos teologia, domeniu al interpretării dialectice și al verosimilului, iar în partea inferioară a scării religia și credința, care trebuie lăsate celor cărora le sînt cu adevărat necesare. Astfel, se ierarhizează trei grade de înțelegere ale unuia și aceluiași adevăr.

Totuşi, atitudinea lui Averroes în problema relaţiei dintre filosofie şi religie rămîne oarecum ambiguă. În diverse locuri, de exemplu în problema intelectului activ, el declară în mod expres: *per rationem concludo de necessitate, quid intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem*, (prin raţiune conchid că este necesar ca intelectul să fie unul ca număr, dar, pe baza credinţei, mai sigur sînt de contrarul). Este aici, fără îndoială, o concesie formală făcută teologiei, pe de altă parte, însă unitatea intelectului este o consecinţă a întregii concepţii filosofice a lui Averroes (cf. H. Ley). Totuşi, asemenea formulări au făcut ca Averroes să fie considerat printre iniţiatorii teoriei „dublului adevăr", adică a posibilităţii ca două concluzii, una întemeiată pe raţiune, cealaltă pe credinţă, să fie concomitent adevărate, fiecare pentru domeniul respectiv. Dar unii autori, ca Léon Gauthier, Miquel Asin Y Palacios, N. Horten, afirmă că Averroes nu este părintele doctrinei dublului adevăr şi că în acest punct a fost greşit înţeles de către averroiştii latini din secolul al XIII-lea (cf. M. Grabmann), iar É. Gilson, spune că Averroes constată numai că o anumită concluzie se impune în mod necesar raţiunii, dar că în caz de conflict între raţiune şi credinţă el acceptă învăţătura religiei. De fapt, Averroes nu-şi putea îngădui, în condiţiile istorice ale timpului, să afirme în mod deschis ceva care să slăbească credinţa socotită necesară ordinii sociale. Oricum ar fi, teoria „dublului adevăr" sau a celor „două adevăruri", atribuită lui Averroes şi reprezentată în evul mediu de gînditori ca Duns Scott, W. Occam, şi în Renaştere de P. Pomponazzi etc., a servit în felul ei la eliberarea filosofiei de sub tutela religiei, cercetarea dialectică putînd fi dusă pînă la afirmaţiile cele mai îndrăzneţe, cu condiţia să repeţi de fiecare dată că lucrurile stau într-un anumit fel *secundum rationem* (potrivit raţiunii), dar cu totul opus *secundum fidem* (conform credinţei) (W. Windelband).

Averroes defineşte metafizica ca fiind ştiinţa „fiinţei", a existentului ca existent şi a proprietăţilor care îi aparţin ca atare. „Existentul" desemnează substanţa care este, şi orice substanţă este un existent. Pe de altă parte, orice existent este fie o substanţă, fie un accident care participă la existenţa substanţei. Substanţa este lucrul individual însuşi şi acesta este sensul prim al termenului. Dar mai este şi quid-

ditatea (esența reală) care face ca fiecare substanță să fie ceea ce este în realitatea ei concretă. Orice existent este un anumit gen de existență: substanță, accident, cantitate, calitate, cu alte cuvinte fiecare categorie a existentului are comun cu celelalte faptul că desemnează ceva care este. Prin urmare existența nu poate fi predicată în sensuri total diferite și de aceea se spune despre ea că este „analoagă", cu alte cuvinte că toate categoriile au un raport cu existența.

În concepția lui Averroes, metoda folosită în metafizică este cea a logicii, utilizată nu numai ca un ansamblu de reguli ale gîndirii, ci și ca un mijloc de explorare a naturii reale a existenței și proprietăților ei. Pentru el gîndirea este sesizarea lucrurilor de către subiectul care cunoaște potrivit cauzei lor, și cine neagă cauza trebuie să nege și gîndirea. Astfel, pentru marele filosof arab, sursa cunoașterii umane este însăși natura, iar la cunoașterea naturii servesc observația și experimentul (H. Ley). Deoarece în natură nu se întîlnesc decît lucruri singulare, conceptele generale nu pot avea o existență materială de sine stătătoare, afirmă Averroes, combătînd prin nominalism, realismul idealist. După el, „universalului" îi corespunde un „corelat" în lumea exterioară și conceptele generale există în materie, așadar, acestea reflectă însușirile esențiale ale lucrurilor singulare, particularul incluzînd generalul. Pentru Averroes, elaborarea conceptului general este așadar prelucrarea de către conștiință a unor date referitoare la legități determinate *(Idem)*. Realitatea se imprimă ca un sigiliu de ceară, fără a lăsa cu acest prilej ceva din materia sa în această imprimare, spune Averroes, formulînd astfel concepția clasică a procesului reflectării *(Idem)*. Dar el nu înțelege prin acest proces o reflectare a individualului, ci o sesizare a esențialului. În concepția lui Averroes, obiectul ființei însăși nu este ceva nemijlocit universal, ci ea urmărește cunoașterea particularului sub aspect universal, abstrăgînd natura comună din lucruri, pe care existența acestora o individuează.

Pentru Averroes, indivizii nu sînt simpli, substanța individuală este compusă din *formă*, care este actul sau esența a ceea ce există, și din *materie*, care este potența actualizată și determinată prin formă. Dar dacă Aristotel a socotit forma ca principiul activ suprem, după

Averroes, nu există o primordialitate a formei asupra conținutului, asupra materiei, și în acest punct se relevă din nou tendința materialistă a gîndirii sale *(Idem)*.

Determinată fiind prin formă și act, substanța sensibilă este act și potență. A trece din potență în act înseamnă a fi în mișcare. Așa cum se constată în fizică, tot ceea ce este în mișcare este mișcat de un motor aflat în act. Astfel, pentru ca mișcarea să existe trebuie să existe cauze prime care pun în mișcare fără a fi ele însele mișcate. Dar a mișca fără a fi la rîndul tău mișcat este un act pur lipsit de orice potențialitate. Actualitatea actelor pure este perfectă, astfel încît ele se mișcă în continuu. Pe de altă parte, mișcarea presupune ceva care se mișcă, un mobil. Cum acțiunea actelor motrice pure este continuă, este necesar ca atît mișcarea cît și lucrurile mișcate să fie și ele astfel. Pentru Averroes, se impune, așadar, concluzia că durata lumii în timp este eternă: lumea a existat și va exista întotdeauna fiind coeternă cu divinitatea — o concluzie cu tendințe panteiste evidente.

În antropologie, spre deosebire de Avicenna, care atribuia individului uman un intelect posibil, Averroes nu-i acordă decît un intelect pasiv, criticat de scolastici, simplă „dispoziție" de a primi inteligibilele, dar care nu e suficient prin el însuși să le primească. Pentru ca cunoașterea să fie posibilă, trebuie ca intelectul activ — conceput de Averroes ca o rațiune supraindividuală a speciei umane — să ilumineze intelectul pasiv și din contactul amîndurora să rezulte, ca o combinație a lor, intelectul material — capacitatea inerentă omului de a gîndi și prima desăvîrșire a acestuia. Astfel, pentru Averroes, intelectul material are capacitatea cunoașterii active și nu poate fi considerat ca o însușire pasivă (cf. H. Ley). Felul în care Averroes concepe legătura între intelectul activ și cel material sporește conștiința de sine a omului arătîndu-i că datorită gîndirii, aptitudinea sa cea mai distinsă, se poate ridica la cunoașterea supremă, cea a materiei eterne, și acest fel de a concepe legătura între intelectul activ și cel material constituie atacul său cel mai puternic împotriva dogmatismului religios *(Idem)*.

Pentru Averroes, intelectul pasiv nefiind decît particularizarea intelectului activ într-un suflet adăpostit într-un corp, el aparține

tot atît de puțin individului, cît aparține unui corp lumina care îl luminează. Astfel, după Averroes, tot ce este atemporal sau etern în individ aparține intelectului activ, și nemurirea omului nu poate fi cea a unei substanțe inteligibile capabile să supraviețuiască morții corpului. Astfel, Averroes neagă direct ideea nemuririi sufletului, la fel cum o neagă și pe cea a miracolului.

În ceea ce privește vederile sale asupra dezvoltării societății, spre deosebire de Al Farabi și de Avicenna, Averroes nu opune orașul satului și nu opune rolul social al orașului față de cel al mediului rural.

Doctrina filosofică a lui Averroes, cu tendințe pronunțate spre materialism, panteism și ateism, a fost condamnată nu numai de cercurile clericale ortodoxe și tradiționale islamice, ci și de cele creștine catolice, la un moment dat prin intermediul Universității din Paris, care va ajunge însă mai tîrziu ea însăși preponderent averroistă. Averroismul se răspîndește, în opoziție cu curentele idealiste, în întreaga filosofie medievală, avînd ca principale centre de efervescență aceeași universitate de la Paris, în secolul al XIII-lea, și universitatea din Padova, în secolele XIII–XVI.

TRATATUL DECISIV PENTRU DETERMINAREA NATURII RELAȚIEI DINTRE RELIGIE ȘI FILOSOFIE

...Scopul acestui tratat este să examineze, din punctul de vedere al teoriei legii, dacă studiul filosofiei și al logicii este îngăduit de lege, ori interzis, ori cerut — fie ca o recomandare, fie ca o obligație.

CAPITOLUL I

Spunem: Dacă activitatea „filosofiei" nu este nimic altceva decît studiul celor ce există, străduința de a le cunoaște și reflecția asupra lor ca semne ale demiurgului, adică în-

trucît sînt produse ale meşteşugului (căci cele ce există nu fac decît să-l indice pe demiurg prin cunoaşterea de către noi a meşteşugului din ele, şi cu cît această cunoaştere este mai perfectă, cu atît mai desăvîrşită devine cunoaşterea de către noi a demiurgului) şi dacă legea a încurajat şi a stimulat reflecţia asupra lor, atunci este limpede că ceea ce trimite la numele său este fie obligatoriu, fie recomandat de către lege.

*

Că legea pretinde reflecţia asupra celor ce există şi străduania pentru cunoaşterea lor de către intelect, rezultă limpede din mai multe versete ale *Cărţii Domnului*, binecuvîntat şi preaslăvit, aşa cum este, de exemplu, spusa preaslăvitului: „gîndeşte-te, ţi s-a deschis o vedere"; această spusă este autoritatea textuală pentru obligaţia de a folosi raţionamentul intelectual sau o combinaţie între raţionamentul intelectual şi cel legal. Un alt exemplu este spusa sa: „N-au cercetat ei oare împărăţia cerurilor şi pămîntul şi toate cele pe care le-a făcut Domnul?", — un text care cere studiul a tot ceea ce există. De asemenea, Domnul ne-a învăţat că unul dintre cei pe care el i-a cinstit cu deosebire dăruindu-i această cunoaştere a fost Avram, odihnească-se în pace, pentru că preaslăvitul a grăit: „Aşa l-am făcut pe Avram să vadă împărăţia cerurilor şi pămîntul încît să fie... (şi aşa mai departe pînă la sfîrşitul versetului). De asemenea, preaslăvitul a grăit: „Nu văd ei oare cămilele cum au fost zămislite şi cerul cum a fost înălţat?", şi a mai spus: „şi ei au meditat asupra cerului şi pămîntului" şi tot aşa în nenumărate alte versete.

*

De vreme ce am stabilit că legea a făcut obligator studiul prin intelect a ceea ce există şi reflecţia asupra acestuia, şi de vreme ce reflecţia nu este altceva decît inferenţa şi extra-

gerea necunoscutului din cunoscut, şi cum aceasta înseamnă a raţiona sau, în orice caz, se îndeplineşte prin raţionament, ne vedem obligaţi să efectuăm prin raţionament intelectual studiul a ceea ce există. Este de asemenea evident că acest fel de studiu, spre care legea ne îndrumă şi la care ne obligă, este cel mai desăvîrşit fel de studiu, şi anume cel numit „demonstraţie".

*

Aşadar legea ne-a cerut să avem cunoaşterea demonstrativă a lui Dumnezeu cel preaslăvit şi a tuturor celor create de el. Dar este mai bine şi chiar necesar pentru oricine care doreşte să-l înţeleagă pe cale demonstrativă pe Dumnezeu cel preaslăvit precum şi tot ce există să înţeleagă mai întîi felurile demonstraţiei şi condiţiile lor de validitate precum şi sub ce aspecte diferă raţionamentul demonstrativ de raţionamentul dialectic, retoric şi falacios. Dar acest lucru nu este cu putinţă, dacă nu a învăţat mai întîi ce este raţionamentul ca atare, cîte feluri de raţionament există şi care dintre ele sînt valide şi care nu. La rîndul său, acest lucru nu este cu putinţă, dacă nu a învăţat mai întîi părţile raţionamentului, din care este alcătuit acesta, adică premisele şi felurile lor. De aceea, cel ce crede în lege şi urmează porunca ei de a studia tot ceea ce există trebuie ca, înaintea studiului său, să dobîndească cunoştinţa acestor lucruri, care ocupă acelaşi loc în studiile teoretice ca cel pe care îl au uneltele în activităţile practice.

Căci întocmai cum, din porunca divină de a-şi însuşi cunoaşterea categoriilor legale, trage juristul concluzia că este obligat să cunoască variatele feluri de silogisme legale şi care dintre ele sînt valide şi care nu, tot aşa şi cel ce doreşte să cunoască divinitatea trebuie să deducă din porunca de a studia cele ce sînt că este obligat să-şi însuşească cunoaşterea raţionamentului intelectual şi a felurilor acestuia. Într-adevăr, este mult mai potrivit pentru el să procedeze astfel, căci, dacă juristul deduce, din spusa celui preaslăvit, „Reflectă,

tu cel căruia i s-a deschis o vedere", obligația de a-și însuși cunoștințele raționamentului legal, cu atît mai potrivit este ca cel ce dorește să-l cunoască pe Domnul să deducă din această spusă obligația de a-și însuși cunoștința raționamentului intelectual!

Și nu se poate ridica obiecția: „acest fel de studiu al raționamentului intelectual este o inovație de vreme ce nu a existat la primii credincioși." Căci și studiul raționamentului legal și al felurilor sale este și el un lucru descoperit după primii credincioși și totuși nu este considerat o inovație eretică. Astfel cel ce obiectează trebuie să creadă același lucru despre studiul raționamentului intelectual. (Pentru aceasta există un temei, dar nu este locul să fie menționat aici). Dar cei mai mulți învățați ai acestei religii susțin raționamentul intelectual, cu excepția unui mic grup de interpreți grosolani ai literii, care dealtfel pot fi combătuți prin chiar textele sacre.

De vreme ce s-a stabilit acum că legea obligă să se studieze raționamentul intelectual și felurile acestuia, la fel cum obligă să se studieze raționamentul legal, este clar că, dacă nici unul dintre predecesorii noștri nu a examinat mai înainte raționamentul intelectual și felurile sale, sîntem obligați să întreprindem noi o asemenea cercetare de la început, și că fiecare învățat care urmează trebuie să caute ajutor pentru ducerea la bun sfîrșit a acestui studiu de la predecesorul său, astfel încît acest subiect să poată fi cunoscut în mod desăvîrșit. Căci este greu sau chiar cu neputință ca un singur om să găsească prin el însuși și de la început tot ceea ce este necesar în legătură cu acest subiect, la fel cum este greu ca un singur om să găsească toate cunoștințele necesare în legătură cu raționamentul legal; ba chiar acest lucru este și mai adevărat în ceea ce privește raționamentul intelectual.

Dar dacă altcineva decît noi înșine a examinat mai înainte acest subiect, este limpede că va trebui să cerem ajutor, spre a ne atinge scopul, de la cele ce au fost spuse în legătură

cu el de către un asemenea predecesor, fără a ține seama dacă împărtășește religia noastră sau nu. Căci dacă se îndeplinește un sacrificiu valid cu un anumit instrument, nu se ține seama, cînd se judecă validitatea sacrificiului, dacă instrumentul aparține sau nu unuia care împărtășește religia noastră, sau unuia care nu o împărtășește, atîta vreme cît sacrificiul satisface condițiile de validitate. Prin „cei care nu împărtășesc religia noastră" mă refer la acei antici care au studiat aceste materii înaintea Islamului. Dacă acesta este cazul, și tot ceea ce este necesar pentru studiul silogismelor intelectuale a fost examinat încă mai de mult în modul cel mai desăvîrșit de către antici, se poate presupune că, probabil, trebuie să luăm în mînă cărțile lor pentru a studia cele spuse despre acest subiect; și dacă totul este corect, trebuie să-l acceptăm de la ei, iar dacă ceva este incorect, trebuie să acordăm atenția cuvenită acestui fapt.

*

Cînd am terminat acest fel de studiu și am obținut instrumentele cu ajutorul cărora sîntem capabili să reflectăm asupra a ceea ce există și asupra semnelor meșteșugului din ele (căci cel ce nu înțelege meșteșugul nu înțelege produsele meșteșugului și cel-ce nu înțelege produsele meșteșugului nu-l înțelege pe demiurg), putem începe cercetarea a ceea ce există, în ordinea și în felul pe care le-am învățat de la arta silogismului demonstrativ.

Și este, de asemenea, clar că nu putem îndeplini în mod desăvîrșit studiul a ceea ce există decît prin cercetările succesive făcute de către un om după altul, cel din urmă căutînd în această sarcină ajutorul celui dinainte, după modelul a ceea ce s-a întîmplat în științele matematice. Căci dacă am presupune că arta geometriei nu ar exista în vremea noastră, și, de asemenea, nici arta astronomiei, și dacă o persoană singură ar dori să stabilească prin ea însăși dimensiunile corpurilor cerești, formele acestora și distanțele de la un

corp ceresc la altul, un asemenea lucru nu i-ar fi cu putință — de exemplu, să cunoască proporția soarelui față de pămînt, sau alte fapte în legătură cu mărimea stelelor — chiar dacă ar fi prin natură cel mai inteligent dintre oameni, decît doar printr-o revelație sau prin ceva asemănător revelației. Într-adevăr, dacă i s-ar spune că soarele este de aproape 150 sau 160 de ori mai mare decît pămîntul, el va crede că această afirmație este o nebunie din partea celui care vorbește, deși este vorba de un fapt atît de sigur dovedit în astronomie, încît nimeni care stăpînește această știință nu se îndoiește de el.

Dar ceea ce invită cu și mai multă putere să se facă din acest punct de vedere comparația cu arta matematicilor este arta principiilor dreptului și însuși studiul acesteia a fost desăvîrșit numai după o bună perioadă de timp. Și dacă cineva ar dori astăzi să găsească prin el însuși toate argumentele care au fost descoperite de teoreticienii școlilor juridice referitoare la chestiunile controversate, în legătură cu care au avut loc dispute între ele în cele mai multe țări ale Islamului (cu excepția Occidentului [1]), ar merita să fie ridiculizat, pentru că îndeplinirea unei asemenea sarcini nu îi stă în putință, în afara faptului că acest lucru a și fost făcut. Mai mult încă, aceasta este o situație evidentă prin sine, nu numai în disciplinele științifice, ci și în cele practice; căci nu există nici una dintre ele pe care un singur om să o poată clădi el singur. Așadar, cum ar putea izbuti să o facă arta artelor, filosofia? Dacă lucrurile stau așa, atunci ori de cîte ori întîlnim în operele predecesorilor din popoarele mai vechi o teorie despre cele ce există și o reflecție asupra lor conformă cu condițiile demonstrației, trebuie să le studiem spusele în această materie și ce au afirmat ei în cărțile pe care le-au scris. Și trebuie să primim de la ei cu bucurie și recunoștință orice, în aceste cărți, este de acord cu

[1] Averroes include probabil Andalusia în *al-Maghrib*. (Nota ediției engleze)

adevărul precum și să atragem atenția și să prevenim împotriva a ceea ce nu se potrivește cu adevărul, scuzîndu-i în același timp.

Din toate acestea rezultă cu evidență că studiul scrierilor anticilor este obligatoriu prin lege, deoarece scopul acestor scrieri este tocmai cel pe care îl poruncește legea și oricine interzice studiul lor oricărei persoane potrivite să le cerceteze, adică oricărei persoane care întrunește două calități: 1 — inteligența naturală, 2 — integritatea religioasă și virtutea morală, închide poporului poarta prin care legea îl cheamă să-l cunoască pe Domnul, poarta studiului teoretic care duce la cea mai desăvîrșită cunoaștere a lui; și un asemenea act este extrema ignoranță și înstrăinare de Domnul cel preaslăvit.

Și dacă cineva greșește sau se poticnește în studiul acestor scrieri din cauza unei deficiențe a capacității sale naturale sau a relei organizări a studiului său, pentru că este stăpînit de patimi, sau pentru că nu găsește un învățător care să-l îndrume spre înțelegerea conținutului lor, sau din cauza combinării tuturor sau a mai multor decît una singură din aceste cauze, nu rezultă că ele trebuie să fie interzise oricărei persoane calificate să le studieze. Căci acest fel de rău care se ivește din cauza lor este ceva legat de ele prin accident, nu prin esență; și dacă un lucru este binefăcător prin natura și esența sa, nu trebuie evitat din cauza a ceva vătămător care se află în el prin accident. Acesta a fost gîndul Profetului, odihnească-se în pace, cînd a poruncit cuiva să-i dea fratelui său miere, ca să-i treacă pîntecăraia, dar după ce a băut mierea, boala s-a făcut mai rea; iar cînd omul i s-a plîns, el a spus: „Domnul a rostit adevărul, stomacul fratelui tău este cel ce a mințit". Putem chiar spune că cineva care împiedică o persoană calificată să studieze scrierile de filosofie, deoarece unii dintre oamenii cei mai vicioși au crezut, poate, că au luat-o pe un drum greșit pentru că le-au studiat, este aidoma celui care împiedică o persoană căreia îi este sete să bea apă rece, proaspătă,

pînă cînd moare de sete, din cauză că unii înghiţind-o s-au înecat şi au murit. Căci moartea prin înecare din pricina apei este ceva accidental, dar moartea de sete este esenţială şi o consecinţă necesară.

Mai mult, un asemenea efect accidental al acestei arte poate avea loc în mod accidental şi în celelalte arte. La cîţi jurişti nu a fost legea o cauză de lipsă de pietate şi de afundare în lumea aceasta. Într-adevăr, întîlnim mulţi jurişti în această situaţie, deşi în esenţa ei arta lor nu pretinde altceva decît capacitate practică. Astfel, nu este de mirare dacă acelaşi lucru care apare în mod accidental în arta care face apel la capacitatea practică, apare în mod accidental şi în arta care face apel la capacitatea intelectuală.

CARTEA METAFIZICII LUI AVERROES

INTRODUCERE

Scopul nostru în această scriere este să prezentăm teoriile ştiinţifice din scrierile lui Aristotel, pe care le-a înfăţişat în cartea sa asupra metafizicii, la fel precum, urmîndu-ne obiceiul, am procedat şi în cărţile anterioare cu logica şi cu ştiinţele naturii. De aceea începem să facem o „dare de seamă". Pe scurt, începem cu acele obiecte a căror lămurire este de la bun început utilă, cînd se păşeşte în această „artă" şi se porneşte la studiul ei.

Aşadar, afirmăm: am mai spus, în alt loc, că „artele" şi ştiinţele alcătuiesc felurite clase. Ele sînt fie discipline *teoretice* („arte"), — scopul acestora este ştiinţa pură pentru sine —, fie *practice*. În acestea, cunoaşterea este orientată numai spre acţiuni ca spre scopul ei. Or, sînt discipline („arte") care servesc ambele scopuri menţionate şi le sînt subordonate: disciplinele *logicii*. În afară de aceasta, s-a

afirmat în cartea despre dovada demonstrativă, că disciplinele teoretice alcătuiesc două grupe, una universală și una particulară. Grupa *universală* consideră existentul în sens absolut, precum și accidentele esențiale ale acestuia. Astfel, rezultă trei grupe: disciplinele *dialecticii*, *sofistica* și cea de care ne preocupăm aici *(metafizica)*. Grupa *particulară* a științelor consideră existentul într-o anumită stare (deci existentul individual). Apoi, s-a arătat în explicațiile privind cealaltă știință (teoria dovezii demonstrative) că științele particulare nu alcătuiesc decît două clase, știința naturii — disciplină care consideră existența *schimbătoare* — și matematica. Aceasta cercetează cantitatea eliberată de materie. Toate acestea au fost precizate în cartea despre demonstrație *(*din *Analitica secundă)* ca *postulat* (care urma să fie dovedit în alt loc). De aceea trebuie să luăm această chestiune în considerare aici (deoarece dovada respectivă este o sarcină a metafizicii).

De aceea, spunem: diviziunea acestor discipline teoretice în cele trei părți menționate este ceva ce rezultă *în mod necesar* („survine"), pentru că înseși lucrurile existente *(obiectele)* se împart în aceleași trei grupe. Căci dacă privești lucrurile existente, pe fiecare în parte, se constată că unele dăinuiesc numai în materie. Considerarea acestui mod al lucrurilor existente și a accidentelor lor a fost înmănuncheată într-o unitate. Lucrul acesta este limpede pentru oricine care s-a preocupat de știința naturii. În afară de aceasta, se constată că în cazul altor lucruri materia nu constituie o parte a definiției, chiar dacă ele există real în materie. Acest lucru este evident pentru oricine care a aprofundat matematica. Considerarea tuturor acestor părți și a accidentelor lor a fost de asemenea înmănuncheată într-o unitate a științei. Dar cum în știința naturii au apărut și au devenit clare alte principii, care nu sînt în nici o materie și nici nu există într-o anumită stare specială (ca individuală), ci, dimpotrivă, își au existența în mod *universal*, este necesar ca luarea în considerare a acestor principii să fie atribuită unei disci-

i e *universale*, care să reflecteze asupra existenței în general. Apoi, recunoști că în tema noastră *(obiectul* științelor*)* se află multe conținuturi *universale*, care revin *totodată* lucr rilor ce pot fi sesizate cu ajutorul simțurilor, ca și celor care nu pot fi sesizate astfel. Așa se comportă, de exemplu, unitatea și pluralitatea, potențialitatea și actualitatea și alte asemenea accidente universale (ale existentului), pe scurt, care sînt inerente obiectelor sesizabile prin simțuri ca urmare și *pe baza lucrurilor incorporale*, așa cum se va lămuri în cele ce urmează. Asemenea lucruri și altele asemănătoare nu pot fi considerate de altă disciplină decît cea al cărei obiect este existența în general (în text: „îi revine"). Dacă așa stau lucrurile, atunci disciplinele teoretice formează două grupe, una universală și una particulară. Această grupă particulară a fost tratată mai înainte (în științele naturii și în matematică). Cea a cărei prezentare ne-a rămas să o facem este această știință al cărei scop este, după cum s-a arătat, acela de a cerceta existența ca atare și toate modalitățile sale (trecînd de la cele mai universale pînă la cele mai particulare) pînă cînd ajunge la obiectele științelor particulare. Ea mai consideră și accidentele *esențiale* ale existentului și lanțul ascendent al tuturor acelor categorii ale realului, care conduce la primele cauze, și acestea sînt substanțele incorporale (literal: „separate"). Din acest motiv metafizica oferă din toate cauzele numai cunoașterea cauzei *formale* și, în afară de aceasta, cauza finală, care într-un anumit fel este cauză eficientă, adică nu în felul în care se vorbește despre cauză eficientă în domeniul lucrurilor schimbătoare. Căci în acest domeniu (adică în cel al lucrurilor metafizice) unei cauze eficiente nu-i revine să preceadă *temporal* efectul. Așa se comportă, de exemplu, lucrurile din natură (care își urmează unul altuia temporal). Așa cum tot ceea ce [toate lucrurile], despre care știința naturii ne oferă o cunoaștere cauzală, nu se cunoaște [cunosc] decît în raport și potrivit cu măsura dată de *natură* și de *lucrurile aparținînd acesteia*, tot așa are loc în metafizică explicația cauzală a

obiectelor reale. Ea oferă această cunoaștere a lucrurilor existente numai ținînd seama de divinitate și de divin. Aceste lucruri sînt de natura celor ce nu există în materie.

Pe scurt, scopul originar al lui Aristotel în *Metafizică* constă numai în aceea că el vrea, pentru desăvîrșirea cunoașterii, să mijlocească cunoașterea a ceea ce mai rămîne în plus după cunoașterea științelor naturii și anume cunoașterea *celor mai înalte cauze* ale lucrurilor sesizabile prin simțuri. Motivul său este următorul: din aceste probleme în științele naturii s-au menționat și explicat numai două dintre cauzele cele mai înalte: *materia* și *motorul*. Așadar în această știință mai rămîne ca Aristotel să explice cauza *formală* a materiei și *cauza finală* eficientă. Aristotel este de părere aici că între cauza eficientă (în care *scopul* este activ) și motorul (pur material) trebuie făcută o deosebire. Motorul dă obiectului care se mișcă numai *mișcarea*. Cauza eficientă îi dă *forma* prin care există mișcarea. Și tocmai metafizicii îi revine în mod deosebit această cunoaștere, pentru că lucrurile menționate, prin considerarea cărora se ajunge la cunoașterea acelor cauze, sînt lucruri *universale*. La această cunoaștere se ajunge după ce se recunoaște ceea ce a fost lămurit în știința naturii în legătură cu un (prim) motor, care nu ființează într-o materie. Iar în ceea ce privește cauza materială și primul motor, s-au stabilit acolo, adică în știința naturii, anumite premise prin care se poate ajunge la cunoașterea amîndurora. În altă știință decît în cea a naturii, prezentarea mai exactă și mai în amănunt a acestor probleme nici măcar nu este posibilă, mai ales cea a cauzei motoare (deoarece sînt necesare în acest scop materiale fizice; în lumea spirituală nu se poate concepe o mișcare spațială).

În ceea ce privește dovezile pe care le folosește Avicenna *(Metaf.* VIII*)* pentru a demonstra existența unui principiu prim al existenței în această știință (în metafizică), acestea nu sînt decît dovezi topice, care conform întregului lor conținut nu sînt valabile. În afară de aceasta, ele nu oferă cunoașterea nici unui lucru în particular. Ai făcut această consta-

tare încă din antinomiile cu care Gazali i se împotrivește lui Avicenna, în cartea sa *Contradicția internă a filosofilor greci*. Din acest motiv metafizicianul consideră, așa cum am arătat, existența primului principiu al existenței ca dovedit pe baza științei naturii. El explică numai modul și privința în care acel principiu prim pune în mișcare [mișcă], așa cum și tu presupui existența unui număr determinat de principii motoare pe baza astronomiei matematice. Ceea ce s-a stabilit în știința naturii cu privire la *existența* principiilor incorporale, nu este un capitol al metafizicii, așa cum credea Avicenna. Dimpotrivă, aceste teze sînt pentru ea o necesitate a gîndirii, deoarece utilizează aceste cunoștințe în felul în care se folosesc *premisele* și *fundamentele* postulate. Acest mod de considerare este însă o parte a obiectelor metafizicii (și de aceea este considerat ca premisă de către aceasta).

De aceea, este limpede care este *scopul* (obiectul formal) al acestei științe și care sînt *obiectele* și *părțile* sale. Regăsim acest scop *în mod indistinct* în toate tratatele lui Aristotel. Totuși, el poate fi divizat fără rest în trei părți: în cea dintîi Aristotel consideră lucrurile perceptibile prin simțuri, în măsura în care *ele există* (căci existența ca atare este obiectul formal al metafizicii). El consideră toate speciile ei, și anume cele zece categorii, apoi toate accidentele acestor specii. Aceste probleme sînt explicate prin primele principii (incorporale, metafizice) în măsura în care un asemenea lucru este posibil în prima parte. În a doua, el consideră principiile *substanței*, adică lucrurile incorporale.

El definește modul existenței ce le revine și în ce raport se află ele cu primul principiu al existenței, divinitatea. Stabilește apoi proprietățile și activitățile care revin în mod special divinității și explică relația celorlalte lucruri ale lumii cu ea. Această parte a metafizicii mai demonstrează că divini-

tatea este cea mai înaltă desăvîrșire (entelehie), prima formă esențială, prima cauză eficientă. În continuare, înfățișează celelalte proprietăți care aparțin individual substanțelor incorporale, precum și pe cele care aparțin concomitent mai multora dintre ele.

În partea a treia, el consideră postulatele ființelor particulare și înlătură greșelile comise de filosofii mai vechi (presocratici). Ele privesc logica și amîndouă disciplinele particulare, *știința naturii* și *matematica*. Această împărțire a materialului este făcută în felul acesta, pentru că științele individuale nu își dovedesc principiile științei lor și nici nu pot îndepărta erorile care se strecoară în domeniul care le aparține. Așa au fost lămurite lucrurile în cartea despre dovada demonstrativă. Disciplina care se ocupă cu aceste probleme trebuie să fie *universală* și anume fie aceasta (metafizica), fie dialectica. Totuși, aceasta din urmă se comportă astfel încît respinge acele vederi numai prin principii general recunoscute (cele ale simțului comun) despre care nu este sigur că nu cuprind nici o eroare.

În schimb, metafizica respinge acele erori folosind principii „adevărate", absolut sigure. Acestora li se poate întîmpla *în mod accidental* să fie „general recunoscute" (adică dictate numai de simțul comun și de aceea aparent nesigure). Așadar, dialectica demonstrează numai pe baza unor presupuneri *relativ* sigure. Din acest motiv aparține esenței metafizicii ca ea să pună la punct principiile științelor individuale (literal: al „artelor" particulare). Astfel a devenit totodată limpede că părțile *necesare* (esențiale) ale metafizicii sînt numai primele două părți. Cea de a treia este adăugată doar pentru completare. (Ea este necesară numai cînd în științele particulare au fost întrezărite erori.) Căci existența celor mai multe postulate în științele individuale și *modul*

existenței lor sînt lucruri evidente în ele însele. O eroare privitor la acestea a fost comisă numai de filosofii mai vechi. De aceea clarificarea și rectificarea acestor sofisme și erori nu aparțin esenței, ci numai *desăvîrșirii* științei despre acele lucruri. În același fel, rezolvarea unui dubiu privind un lucru (cum ar fi un accident) aparține cunoașterii desăvîrșite a acestuia, după ce *substanța* („esența") lui a fost cunoscută încă de mai înainte.

Totuși, după părerea noastră, este bine să împărțim această carte în cinci tratate. În primul, menționăm *obiectul* cu care ne ocupăm și lămurim expresiile obișnuite în această disciplină. În al doilea, discutăm lucrurile care rezultă din prima parte a acestei discipline ca *specii* (ale existentului), în al treilea, *accidentele universale* ale acestor specii, în al patrulea, teoria privind problemele celei de a doua părți ale acestei științe (principiile substanței). În fine, al cincilea cuprinde ceea ce (după Aristotel) trebuie să explice partea a treia *(postulatele* științelor particulare*)*.

Utilitatea acestor științe trebuie apreciată potrivit felului utilității cunoștințelor speculative. Acest lucru a fost lămurit în psihologie. Acolo s-a arătat că scopul științelor speculative este *desăvîrșirea* (entelehia unui existent potențial) a sufletului rațional, astfel încît prin aceste cunoașteri el își atinge ultima (adică cea mai înaltă) perfecțiune (care face actuală întreaga potențialitate a sufletului). Dar dacă utilitatea acestei științe este asemănătoare cu utilitatea științelor speculative în general, ea aparține totuși în acest punct celor mai nobile și mai desăvîrșite [științe] în ceea ce privește rangul; căci ea se comportă față de celelalte științe speculative ca *scopul lor final* și ca *desăvîrșirea* lor. Căci în cunoașterea metafizicii se obține cunoașterea lucrurilor existente prin *cele mai înalte cauze* ale acestora, iar aceasta reprezintă ceea ce cunoașterea omenească vrea să obțină în

cele din urmă. Apoi: ființele individuale ajung la perfecțiune numai prin metafizică, deoarece metafizica este acea știință care pune la punct principiile științelor individuale și elimină eroarea cuprinsă în fiecare din ele, așa cum am arătat.

În ceea ce privește *rangul* metafizicii în însușirea științelor (în succesiunea învățămîntului), ea urmează după știința naturii căci, așa după cum am arătat, metafizica folosește știința naturii ca un principiu postulat cu referire la lucruri care sînt dovedite în acea știință (știința naturii), de exemplu, existența unor forțe care nu sînt într-o materie ș.a.m.d. Este foarte limpede că această știință este numită metafizică numai pentru că se învață după fizică, deci pe temeiul rangului în învățarea științelor. Dacă facem abstracție de acest mod de considerare, ea *le precede* conform existenței pe toate celelalte și de aceea a și fost numită *filosofia primă*.

Prin această prezentare au fost lămurite totodată scopul metafizicii, părțile ei, utilitatea ei, raporturile pe care le are cu științele individuale, rangul ei, și sensul numelui pe care îl poartă. Modurile de învățare și metoda pe care le folosește sînt aceleași ca în celelalte științe. De asemenea, modurile dovezilor pe care le folosește sînt (la fel ca și în celelalte științe) de cele mai multe ori *dovezi inductive* (concluzii din indicii); căci în metafizică dovedim întotdeauna numai plecînd de la lucrurile care sînt cele mai clare pentru cunoașterea noastră subiectivă și care „trimit" la (conchid de la) obiecte care sînt mai cunoscute potrivit naturii (în sine). Totuși, așa după cum s-a spus, partea cea mai nobilă a metafizicii este o sumă de lucruri care sînt evidente sau aproape evidente în sine, sau au fost făcute evidente în știința naturii. Deoarece am clarificat acum, de la început pînă la sfîrșit, tot ce intenționăm în această știință, vrem să discutăm acum fiecare lucru în partea întîi a ei. Mai întîi, dorim însă să arătăm în cîte sensuri se folosesc numele care indică obiectele și părțile obiectelor acestei științe. În acest fel, vor fi pregătite pentru cercetarea noastră obiectele și părțile acestora pe care vrea să le cerceteze, pe fiecare în parte.

COMENTARIUL LUI AVERROES ASUPRA „REPUBLICII" LUI PLATON

TRATATUL AL DOILEA

...Întrucît această constituție nu poate exista decît cu condiția să fie cu putință și chiar să se întîmple în fapt ca regele să fie filosof și de vreme ce acest lucru este adevărat și în legătură cu dăinuirea ei după ce a prins viață, Platon a început să discute mai întîi despre filosofi. Intenția sa era să trateze naturile lor și felul de educație pe care trebuie să o primească.

El a spus: filosoful dorește cu toată convingerea cunoașterea realității și cercetarea naturii ei separată de materie. Aceasta a fost stabilit, după el, în expunerea despre *Forme*.

Știi, desigur, că filosoful este, potrivit scopului principal, o persoană care și-a însușit la perfecție științele teoretice pe baza celor patru condiții enumerate în *Cartea despre demonstrație*.

Una dintre aceste condiții este să fie capabil să le descopere și să le predea și altora. Sînt două căi de a le preda: una este calea prin care sînt învățate persoanele alese: predarea prin argumente demonstrative; în timp ce cealaltă metodă este cea prin care sînt învățate masele: predarea prin metodele retorică și poetică.

Este adevărat că el nu va avea succes decît dacă este cunoscător al științei practicii și posedă, odată cu ea, capacitate intelectuală (prin care sînt stăpînite lucrurile explicate în știința practicii privind popoarele și statele-cetăți), precum și marea capacitate etică ce caracterizează guvernarea și justiția în cuprinsul statelor.

Prin urmare, dacă filosoful dorește să atingă cea mai înaltă perfecțiune, el nu-și poate îndeplini dorința decît dacă și-a însușit mai dinainte atît științele teoretice cît și pe cele practice, împreună cu capacitatea etică și cu capacitatea intelectuală, mai ales pe cea mai mare dintre ele,

Cuvîntul „rege“ indică în primul rînd, potrivit intenției principale, o persoană care guvernează statele. Este evident că arta cu ajutorul căreia le conduce este desăvîrșită numai dacă toate aceste condiții sînt întrunite în persoana sa.

Tot așa stau lucrurile în ceea ce-l privește pe legiuitor. Deși acest cuvînt indică inițial o persoană care posedă capacitatea intelectuală, cu ajutorul căreia se tratează chestiunile practice privind popoarele și statele, legiuitorul are nevoie de aceleași calificări. Prin urmare aceste cuvinte, adică filosof, rege și legiuitor sînt, ca să spunem așa, sinonime; la fel este „preot“, de vreme ce *imam* indică în limba arabă pe cel pe care îl urmezi în acțiunile sale. Cel urmat în acțiunile prin care el este în mod evident filosof este „preot“, în mod absolut vorbind.

În legătură cu stipulația ca el să fie profet, se cuvine o cercetare amănunțită. Cu voia Domnului o vom face în prima parte a acestei științe. Dar dacă, poate, ar fi așa, stipulația s-ar baza pe perfecțiune și nu ar depăși necesitatea.

De vreme ce am lămurit acum ce anume îl constituie pe filosof, și de asemenea că numai un asemenea bărbat poate fi domnitor și cîrmuitor al statului ideal, este necesar să menționăm calitățile pe care asemenea bărbați trebuie să le aibă prin însăși natura lor. Ele sînt calificările naturale ale unui rege.

Una dintre ele, și cea mai remarcabilă, este să fie înclinat prin fire spre studiul științelor teoretice. Acesta este cazul dacă recunoaște, în natura acestuia, ce este un lucru în esență și îl poate deosebi de ceea ce este el prin accident.

A doua calificare este să păstreze lucrurile în minte și să nu le uite. Căci cel ce nu posedă aceste două calități nu poate fi învățat nimic, deoarece va fi întotdeauna într-o continuă încordare pînă cînd se va lăsa și de citit și de studii.

A treia este să iubească învățătura, să o practice și să-i placă cercetarea în toate domeniile științei. Căci cel ce dorește cu ardoare un lucru aspiră, după cum spune el, la toate

genurile acestuia. De exemplu, cineva care iubește vinul rîvnește la toate felurile de vin și tot așa în cazul unui afemeiat.

A patra este să iubească adevărul și să urască minciuna; pentru că cine iubește cunoașterea realității ca atare iubește adevărul, și cel ce iubește adevărul nu poate iubi minciuna. Prin urmare cel înzestrat cu asemenea fire nu va iubi minciuna.

A cincea este să disprețuiască dorințele senzuale. Căci dacă cineva dorește ceva peste măsură își va îndepărta sufletul de la alte dorințe. Așa se întîmplă și cu aceștia, deoarece ei sînt întotdeauna înclinați cu întregul lor suflet spre cunoaștere.

A șasea este să nu iubească banul, căci banul este un obiect al dorinței și dorințele nu sînt potrivite pentru acești oameni.

A șaptea este să aibă o mare noblețe sufletească. Căci cel ce dorește să cunoască orice și toate lucrurile existente nu vrea să-și limiteze cunoașterea la cea pe care percepțiile elementare îl obligă să o aibă și are într-adevăr o mare putere sufletească. De aceea acest suflet rațional nu are nici o legătură cu viața aceasta (pămîntească).

A opta este să fie curajos, deoarece cine nu are curaj nu poate respinge argumentele ne-demonstrative cu care a crescut, mai ales unul care a fost educat în aceste state.

A noua este să fie înclinat astfel, încît să se îndrepte, prin propria sa propensiune, spre orice lucru pe care îl consideră bun și frumos, cum este justiția și alte asemenea virtuți. Lucrurile stau așa cînd sufletul său concupiscent crede cu fermitate în opinia (intelectuală) și în reflecție.

La toate acestea se adaugă necesitatea de a fi un bun orator, limba sa îngăduindu-i să exprime tot ce are în minte cînd începe o discuție filosofică. De asemenea trebuie să posede putința scoaterii rapide la lumină a termenului mediu.

Acestea sînt condițiile spiritului cerute la acești oameni.

În ceea ce privește condițiile fizice, calificările sînt esențial aceleași ca cele cerute pentru paznici în legătură cu forța și cu sănătatea.

Bărbatul potrivit să guverneze acest stat este cel la care aceste condiții au fost împlinite încă de la începutul vieții sale și căruia, în afară de aceasta, i s-a întîmplat să crească conform constituției pe care el o va înfățișa mai tîrziu. De aceea asemenea oameni sînt atît de rari și de aceea este așa de greu ca un asemenea stat să ajungă să fiinţeze.

Presupune că cineva spune: dacă existența unui asemenea stat este posibilă numai dacă se întîmplă ca asemenea oameni să existe, și dacă existența lor înzestrată cu asemenea calități este condiționată de faptul că au crescut în acest stat, atunci nu vor exista mijloace ca statul acesta să poată prinde ființă; de aceea, ce am socotit mai înainte ca fiind cu putință, descriindu-l în expunerea noastră, este acum cu neputință.

Răspundem că este posibil ca oamenii să crească cu aceste calități naturale, prin care i-am descris, și în același timp să se dezvolte alegînd legea generală (comună) a cărei adoptare nici un popor nu o poate evita. În afară de aceasta, propria lor lege (religioasă) nu trebuie să fie departe de legile omenești. Filosofia trebuie să fie deja desăvîrșită în timpul lor.

Aceasta este asemenea situației care predomină în vremea noastră și în legea noastră religioasă. Astfel, dacă se întîmplă ca asemenea oameni să guverneze — și pentru un timp indefinit — atunci este posibil ca acest stat să existe.

Cînd a devenit pentru el [pentru Platon], prin argumentare, că existența acestui stat pretinde ca cei ce-l guvernează să fie filosofi, și-a pus întrebarea de ce statele existente nu au obținut de fapt nici un avantaj de la filosofi și de la înțelepți.

El spune că este așa din două motive. Unul este că aceste state nu urmează conducerea înțelepților cu adevărat înțelepți, nici nu-și îndreaptă privirile spre ei (pentru a primi îndrumare).

Spune, de asemenea, folosind o parabolă: poziția înțeleptului față de cetățenii acestor state este asemenea celei a cîrmaciului priceput în arta navigației, care nu poate găsi pe nimeni care să învețe sau să folosească această artă a marinarului. Echipajul corăbiei este de părere că navigația nu este un lucru care trebuie învățat și că nu este o artă care să-l califice pe căpitan pentru guvernarea echipajului vasului. Dimpotrivă, dacă cineva le-ar spune că este o artă care trebuie învățată, s-ar ridica împotriva lui și l-ar înlătura. Apoi, cineva care împărtășește aceeași părere despre navigație va ajunge comandant al vasului, fie constrîngînd echipajul, fie printr-un alt mijloc prin care se instituie conducerea. Dacă asemenea oameni exercită comanda asupra corăbiei, nu crezi că ei se vor îndepărta de la cîrmaciul care este într-adevăr cîrmaci și uneori chiar se vor ridica împotriva lui?

Același este cazul filosofilor în relație cu cetățenii acestor state. Statutul lor față de aceștia este la fel ca cel de care beneficiază medicii în relație cu bolnavii; aceștia nu consideră că medicina este arta de a vindeca și ca urmare nu-i stimează pe medici. Dacă medicii le spun că recîștigarea sănătății este posibilă, ei aruncă cu pietre în medici. De aceea, practicarea artei medicinii nu poate atinge perfecțiunea, atît timp cît bolnavul nu are o încredere desăvîrșită și nu se supune medicului. Căci, așa cum spune el [Platon], cînd cineva este bolnav, este silit, fără nici o îndoială, să bată la ușa medicilor.

Acesta este, așadar, cazul filosofilor în relația lor cu cetățenii și acesta este unul dintre motivele pentru care cetățenii zilelor noastre nu trag nici un folos de la înțelepții cu adevărat înțelepți.

Celălalt motiv îl constituie imperfecțiunile celor mai mulți dintre cei ce se dedică filosofiei, adică cei cărora le lipsește vreuna din calitățile pe care le-am menționat printre condițiile filosofului cu adevărat înțelept. Căci numai foarte rar poate fi întîlnită o persoană care să întrunească toate

aceste calități. Dar chiar cînd o asemenea persoană există, ea va putea stăpîni numai cu greu știința sa, adică filosofia.

Căci pentru mulți care se nasc în aceste state, asemenea calități excelente sînt lucruri care abat cel mai mult de la filosofie. Acest lucru este la fel ca la mulți bolnavi în cazul cărora mîncarea cea mai bună nu face decît să înrăutățească boala.

La fel, dacă semințele celor mai bune plante nu pot găsi pămînt și hrană potrivită, acestea se transformă în cele mai rele specii. Așa se întîmplă și cu acele naturi excelente dacă se nasc în aceste state și sînt rău educate. În ele chiar acești oameni sînt cauzele celor mai mari rele.

Căci naturile lenețe și limitate nu pot realiza o operă mare. Același lucru este adevărat și pentru cei mici la suflet, iar cel mai mare rău îl provoacă necumpătatul.

Din acest fel de oameni se ivesc sofiștii, care guvernează acum statele; ei blamează lucruri frumoase, cum sînt înțelepciunea și altele asemenea, dar le laudă pe cele urîte și laudă toate relele civice obișnuite în state. Fără îndoială, atît părerile, cît și stăpînirea lor asupra statelor este cea mai mare dintre cauzele ruinei filosofiei și ale stingerii luminilor ei.

Acest lucru nu-ți va rămîne ascuns, dacă vei studia asemenea indivizi: numărul lor este mare în aceste state. Dacă vreuna dintre aceste naturi este totuși salvată în ele, vei face o afirmație rațională, dacă vei spune că Domnul l-a ales în veșnica lui providență.

Este de asemenea clar, în ceea ce privește pe cei ce se dedică filosofiei fără să fie înzestrați cu aceste calități la perfecție, că ei nu vor aduce nici un avantaj mai mare statelor, dar vor aduce cele mai mari pagube filosofiei. Căci, în general, ei înclină cu cea mai mare putere spre tot felul de fapte rele, cum sînt violența și opresiunea. Ei nu posedă nici o virtute care să-i oprească de la comiterea unor asemenea fapte și nici nu vor fi demni de încredere cînd vor povesti istoriile cu care vor îngrozi cetățenii atunci cînd le comit. Ei sînt o nenorocire pentru filosofie și vor pricinui mult rău celor vrednici de ea, așa cum este cazul în acest timp al nostru.

Dacă, din întîmplare, un filosof se naște în aceste state, el se află în situația unui om ajuns printre fiare. Deși nu este obligat să facă rău odată cu ele, în schimb nu poate fi sigur în sinea lui că fiarele nu se vor îndrepta împotriva lui. De aceea, își va găsi scăparea în izolare și își va trăi viața în singurătate. Şi, de aceea, îi va lipsi cea mai înaltă perfecțiune, care poate fi atinsă numai în statul descris în expunerea noastră.

Am lămurit prin cele spuse natura filosofului, de ce îl numim filosof și am arătat, de asemenea, că nu există nici un alt mijloc de a face statele să dăinuiască, decît acela de a fi guvernate de asemenea oameni. Totodată a devenit evident motivul pentru care este greu pentru acest stat să prindă ființă și, de asemenea, cum se poate întîmpla ca natura filosofică să fie vătămătoare prin accident.

Este potrivit acum să revenim la felul de educaţie al grupului deosebit care este grupul ce guvernează în acest stat. Oricum, metoda adecvată pentru stabilirea felului corect de educație și de creștere al celor făcînd parte din el este cunoașterea scopului pe care acest fel de oameni îl au în minte în legătură cu guvernarea lor. Numai atunci ne este cu putință să vorbim despre detaliile temelor în care ei trebuie să fie educați. Căci, dacă nu cunoaștem scopul, nu putem şti nici ce anume ne îndreaptă spre el...

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

IBN ROȘD

Gauthier, I., *La theorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.

Horten, M., *Die Metaphysik des Averroes*, Halle, 1912.

Horten, M., *Die Hauptprobleme des Averroes nach seiner Schrift: Die Wiederlegung des Gazali*, Bonn, 1913.

Renan, E., *Averroes et l'averroisme*, ed. a II-a, Paris, 1869.

Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden 1924 (trad. germană a *Rezumatului de Metafizică* al lui Averroes, cu note excelente).

IBN KHALDUN

Abd al Rahman, cunoscut sub numele de Ibn Khaldun, istoric arab, filosof al istoriei, fin analist al fenomenelor sociale, gînditor politic şi om de stat — caracterizat în ultima vreme ca fiind probabil cel mai puternic geniu creator al civilizaţiei musulmane s-a născut la Tunis, în 1332, într-o veche familie arabă, imigrată în Spania în secolul al VIII-lea, apoi, odată cu declinul puterii musulmane în această ţară, mutată întîi în Maroc şi ulterior în Tunisia. A exercitat înalte funcţiuni administrative şi politice în Tunisia, Algeria, Maroc, în sudul Spaniei şi în Egipt, unde a decedat în 1406.

Participant la viaţa politică a ţărilor pe care le-a străbătut, aflat cînd în preajma vîrfurilor conducerii statelor, cînd închis sáu exilat, evenimentele pe care le-a trăit l-au împins spre studiul aprofundat al fenomenului social al puterii, al legilor istorice şi al dinamicii sociale care o determină şi o organizează. În urma sa a rămas o imensă cronică generală *(Kitab-al-Ibar)* referitoare la istoria arabilor şi a berberilor, care a constituit cea mai bună sursă a istoriei acestor popoare, începînd cu civilizaţia preislamică pînă în timpul său.

Dar cea mai importantă operă a sa o constituie *al Muqaddimah (Prolegomenele)*, o introducere la cele şapte volume ale acestei cronologii, în care autorul îşi expune metoda de cercetare istorică şi, mai mult decît atît, filosofia sa a istoriei. Originalitatea acestei lucrări este atît de deosebită, încît Ibn Khaldum este cunoscut în primul rînd ca autor al *Prolegomenelor* şi i-a îngăduit, de exemplu lui A. Toyn-

bee să spună despre acestea că sînt cea mai mare operă de acest fel creată vreodată de orice spirit, în orice timp sau loc, iar altora să-l considere pe Ibn Khaldun, sub diverse aspecte, drept premergător al lui Machiavelli, Vico, Montesquieu, Hegel, Darwin, Marx, Toynbee.

Pentru Ibn Khaldun, istoria nu este numai redarea întocmai a adevărului, ci mai ales un drum spre adevăr. El îi critică pe istoricii mahomedani care l-au precedat, pentru că, după el, aceştia nu fac altceva decît să cerceteze suprafaţa istoriei şi doar să furnizeze informaţii mai mult sau mai puţin verosimile asupra evenimentelor trecute, neglijînd sensul lor intern profund şi explicaţiile cauzale. Ei nu se străduiesc să ia în considerare îndestul dovezile factice şi economice în vederea verificării informaţiei istorice, a stabilirii exactităţii evenimentelor relatate. Potrivit concepţiei lui Khaldun, istoricul trebuie să cunoască însăşi natura lucrurilor, principiile politice, deosebirile dintre popoare, caracterele acestora şi modul lor de viaţă, obiceiurile, sectele, şcolile proprii fiecărui popor în trecut. El trebuie să cunoască şi condiţiile prezente spre a le compara cu cele trecute, dar ar fi o mare greşeală să se judece trecutul exclusiv prin prisma şi criteriile prezentului, deoarece istoricul trebuie să ţină seama de schimbările care se produc în mod inevitabil odată cu scurgerea timpului. Evident, o asemenea analiză aprofundată a evenimentelor istorice pretinde o perspectivă filosofică şi, din acest punct de vedere, pentru Khaldun, istoria poate fi considerată o adevărată disciplină filosofică.

În ceea ce priveşte metodologia cercetării istorice, Ibn Khaldun formulează condiţii deosebit de severe şi analizează feluritele erori la care pot fi supuşi istoricii. De exemplu, problema cifrelor — privind mărimea armatelor, să zicem — este un frecvent prilej de greşeli şi afirmaţii lipsite de sens. Cifrele trebuie verificate întotdeauna prin fapte fundamentale cunoscute şi supuse unei analize logice în legătură cu verosimilitatea lor. Pentru verificarea exactităţii faptelor trecute menţionate de istoric, Khaldun recurge, într-un spirit cu totul modern, la analize lingvistice şi gramaticale, căutînd adevărul istoric în înseşi limbile popoarelor. Efortul lui de realizare a exactităţii merge pînă

la formularea unor reguli proprii de transcriere a sunetelor din limbile nearabe.

Pe de altă parte, Khaldun critică vechea istoriografie musulmană, care s-a bazat pe critica surselor spre a stabili acuratețea informației istorice. Această acurateţe nu este ştiinţific suficientă, căci importantă este descoperirea şi descrierea conformităţii evenimentului istoric cu caracterul natural, sau cu legea naturală care îi stă la bază. După el, istoricul trebuie să fie, aşa cum am arătat, un filosof al istoriei, un cercetător al cauzelor şi al legilor sociale şi politice. Această ştiinţă a istoricului, care depăşeşte faptele, trecînd dincolo de ele, la interpretarea raţională a evenimentelor, este *umram*-ul, ştiinţa civilizaţiei ca început şi scop al organizării sociale şi politice.

Cercetînd două tipuri de viaţă asociată, nomadismul şi societatea sedentară, fiecare dintre ele manifestînd caracteristici şi forme de reacţiune proprii faţă de evenimente, Ibn Khaldun constată că societatea se naşte din nevoie de cooperare între oameni, în vederea satisfacerii nevoilor naturale, în primul rînd, a celor elementare de hrană, ulterior şi a celor mai înalte, spirituale şi intelectuale. Artele şi ştiinţa nu pot propăşi decît în stat, care este pentru Khaldun forma însăşi a civilizaţiei.

Istoricul arab afirmă că statele trec prin stări ciclice de apariţie, dezvoltare şi decădere. Oricum, după el, civilizaţiile durează mai mult decît statele, deoarece facultăţile culturale pe care le-au cîştigat indivizii şi societăţile în cursul istoriei sînt mai puţin supuse dezintegrării politice decît înseşi statele. Ibn Khaldun expune astfel o teorie organicistă asupra istoriei şi argumentarea sa este bogat exemplificată prin observaţii privind influenţa condiţiilor fizice, cum ar fi de exemplu climatul sau altitudinea, asupra organizării şi formelor societăţii. Concepţiile lui Khaldun se apropie mult de ideea legilor naturale şi sociale ca fundament a transformărilor istorice şi doctrina sa are numeroase implicaţii în filosofia istoriei, sociologie, economie, epistemologie, educaţie.

Al Muqaddimah a apărut într-un moment istoric în care traducerile din arabă în latină erau din ce în ce mai rare, cauză pentru care autorul lor, acest gînditor înzestrat cu o mentalitate şi o putere de sinteză

atît de moderne, a fost aproape necunoscut în evul mediu, nefiind descoperit decît în secolul al XIX-lea. În secolul nostru însă opera lui Ibn Khaldun cîştigă o influenţă mereu crescîndă, mai ales în spaţiul culturii arabe.

MUQADDIMAH

O INTRODUCERE ÎN ISTORIE

Trebuie să ştim că istoria este o disciplină care poate fi abordată în multe feluri. Aspectele sale utile sînt deosebit de variate. Scopul ei este plin de distincţie.

Istoria ne face cunoscută starea popoarelor din trecut aşa cum se reflectă ea în caracterul lor naţional. Ne informează despre viaţa profeţilor, despre familiile domnitoare şi despre politica dusă de conducători. Cine doreşte poate ajunge astfel la bunul rezultat de a fi capabil să imite exemplele istorice în problemele religioase şi în cele laice.

Pentru scrierea istoriei sînt necesare numeroase surse şi cunoştinţe extrem de variate. Scrierea ei pretinde, de asemenea, un bun spirit speculativ şi capacitate de aprofundare, care îl îndreaptă pe istoric spre adevăr şi îl feresc de scăpări şi erori. Dar dacă dă crezare pe de-a întregul informaţiei istorice, aşa cum a fost transmisă, şi nu are cunoştinţe limpezi privind regulile care rezultă din obiceiuri, faptele fundamentale ale politicii, natura civilizaţiei, ori condiţiile care determină organizarea socială umană şi dacă, în afară de aceasta, nu judecă materialul necunoscut sau vechi comparîndu-l cu material mai recent sau contemporan, adesea nu poate evita greşelile, alunecarea şi devierea de pe calea ce duce la adevăr. Istorici, comentatori ai *Coranului* şi transmiţători de frunte [ai faptului istoric] au comis nu arareori greşeli în povestirile şi faptele relatate. Ei le-au

acceptat întru totul în forma în care le-au fost transmise, necîntărindu-le valoarea. Nu le-au controlat cu ajutorul principiilor aflate la baza unor asemenea situații istorice și nici nu le-au comparat cu material similar. De asemenea, nu le-au verificat cu rigla de măsurat a filosofiei, cu ajutorul cunoașterii naturii lucrurilor sau cu ajutorul speculației și al discernămîntului istoric. De aceea, s-au abătut de la adevăr și s-au pierdut în deșertul supozițiilor fără temei și al erorilor.

Acesta este mai ales cazul numerelor referitoare fie la sume de bani, fie la ostași, ori de cîte ori apar ele în istorie. Numerele sînt un bun prilej de informație falsă și un mijloc de a face afirmații lipsite de sens. Ele trebuie controlate și verificate cu ajutorul unor fapte fundamentale cunoscute.

De exemplu, al-Mas' ûdî și mulți alți istorici spun că Moise a numărat armata izraeliților în deșert punîndu-i la socoteală pe toți cei în stare să poarte o armă, mai ales pe cei de douăzeci de ani și mai mari. A ieșit la iveală că sînt 600.000 sau mai mulți, dar al-Mas' ûdî uită să țină seama dacă era sau nu cu putință ca Egiptul și Siria să întrețină un asemenea număr de ostași. Orice împărăție poate avea atîta armată cît poate strînge și întreține, dar nu mai mult. Acest fapt este atestat de obiceiuri și de condiții bine cunoscute. Mai mult, o armată atît de mare nu poate mărșălui sau lupta ca o unitate. Întregul teritoriu disponibil ar fi prea mic pentru așa ceva. Dacă ar fi așezată în formație de luptă ar depăși de două, trei sau chiar de mai multe ori cîmpul de vedere. Așadar cum ar putea asemenea două părți să lupte una cu alta sau o formație de luptă să obțină supremația cînd un flanc nu știe ce face celălalt flanc! Situația din zilele noastre dovedește corectitudinea acestei afirmații. Trecutul seamănă cu viitorul mai mult decît o picătură de apă cu alta.

Mai mult decît atît, țara perșilor era mult mai mare decît cea a izraeliților. Acest fapt este atestat de istoria lui Nabucodonosor asupra lor. El le-a înghițit statul și a ajuns să-i stăpînească cu desăvîrșire. De asemenea, a nimicit Ierusa-

limul, capitala religioasă și politică a izraeliților. Și nu era decît unul dintre slujbașii provinciei Fârs. Se spune că era guvernatorul regiunii de la granița de apus. Provinciile persane ale celor două Irakuri [1], Khurâsân, Transoxania și regiunea Derbent pe marea Caspică erau mult mai mari decît țara izraeliților. Totuși armata persană nu a atins un asemenea număr și nici măcar nu s-a apropiat de el. Cea mai mare concentrare de trupe persane, cea de la al-Qâdisîyah, a fost de 120.000 de oameni, și fiecare avea cîte un slujitor ce-l însoțea. Acestea potrivit lui Sayf, care spune că cu însoțitori cu tot ei ajungeau la peste 200.000 de oameni. După A'ishah și az-Zuhrî, concentrarea de trupe cu care Rustum a înaintat împotriva lui Sa'd la al-Qâdisîyah era de numai 60.000 de persoane, fiecare avînd cîte un însoțitor. [...]

Ori de cîte ori contemporanii vorbesc despre armatele dinastice din timpurile lor sau din cele recente și ori de cîte ori intră în discuții privind soldații musulmani sau creștini, sau cînd menționează numere în legătură cu veniturile din impozite și banii cheltuiți de ocîrmuire, cu cheltuielile unor risipitori și cu bunurile pe care le stăpînesc oamenii bogați și prosperi, se poate constata că în general aceste numere sînt exagerate, că depășesc limitele obișnuitului și sînt rezultatul goanei după senzațional. Cînd îi întrebi pe slujbașii în funcțiune despre armatele lor, cînd se evaluează bunurile și moștenirile și cînd privești în lumina obișnuită cheltuielile unor risipitori extravaganți, găsești numere de zece ori mai mici decît ceea ce au spus acești oameni. Motivul este simplu. Este dorința obișnuită de senzație, ușurința cu care cineva poate menționa o cifră mai mare și indiferența cronicarilor și criticilor. Se ajunge, astfel, la renunțarea de a exercita autocritica cu privire la propriile erori și intenții, de a pretinde de la tine însuți moderație și obiectivitate în ceea ce relatezi, de a te adînci în studiu și cercetare. Asemenea istorici

[1] Adică Mesopotamia și Persia de nord-vest învecinată (nota traducătorului englez).

își dau frîu liber închipuirii și pentru ei afirmațiile neadevărate sînt o adevărată sărbătoare. „Ei își fac, pentru ei înșiși, rost de povestiri amuzante, spre a-i îndepărta pe alții de pe calea Domnului" *(Coran* 31.6 — 5*)*. Aceasta este o treabă foarte rea. [...]

Și mai neverosimilă, mai adînc înrădăcinată în supoziții lipsite de orice bază este interpretarea următorului vers din *Surat al-Fajr:* „Nu ați văzut ce-a făcut Domnul vostru cu 'Âd-Iram, cel al stîlpilor?" *(Coran* 89. 6—7; 5—6*)* Comentatorii consideră cuvîntul Iram ca fiind numele unui oraș despre care se spune că avea stîlpi, cu alte cuvinte coloane. [...] Nicăieri în lume nu s-a putut obține, de atunci, vreo informație în legătură cu acest oraș. Pustiul Aden, unde se presupune că a fost clădit, se află în mijlocul Yemen-ului. A fost tot timpul nelocuit, dar călătorii și ghizii i-au cercetat drumurile în toate direcțiile. Nimeni nu a adus vreo informație despre acest oraș. Nici un învățat în istoria antichității, nici un popor nu l-a menționat. Dacă comentatorii *Coranului* ar spune că a dispărut la fel ca alte antichități, povestea ar fi mai verosimilă, dar ei spun în mod expres că orașul încă mai există. Unii îl identifică cu Damascul, pentru că acest oraș a fost sub stăpînirea poporului din 'Âd. Alții merg atît de departe cu vorbăria lor neroadă, încît susțin că orașul stă ascuns față de percepția sensorială și nu poate fi descoperit decît de către magicieni și vrăjitori pricepuți. Toate aceste presupuneri nu pot fi numite decît nerozii.

Toate aceste sugestii făcute de comentatorii *Coranului* rezultă din considerații gramaticale, deoarece gramatica arabă cere ca expresia „al stîlpilor" să fie un atribut al Iram-ului. S-a înțeles că cuvîntul „stîlpi" înseamnă coloane. Astfel s-a socotit că, după înțeles, Iram se referă la un fel oarecare de construcție. Comentatorii au fost influențați în interpretarea lor de Ibn az-Zubayr, care a citit o construcție genetivală: 'Âd al Iram-ului. Ei au adoptat aceste istorii, pe care e mai bine să le numim povești.

De fapt, însă, „stîlpii" sînt prăjini pentru corturi. Nu ar fi forțat să se înțeleagă prin acest cuvînt „coloane", deoarece puterea poporului 'Âd era bine cunoscută și el putea fi socotit ca avînd clădiri și coloane în general. Dar ar fi forțat să se spună că s-ar fi înțeles o clădire specială într-un oraș anumit sau în altul. Dacă este o construcție genetivală, cum ar fi cazul potrivit modului de a citi al lui Ibn az-Zubayr, ar fi o construcție genitivală folosită pentru a exprima relații tribale, ca, de exemplu, în cazurile Quraysh din Kinânah, sau Ilyâs din Mudar sau Rabî' ah din Nizâr. Nu este nici o nevoie de astfel de interpretări neverosimile, care folosesc ca punct de plecare asemenea povești neroade ca cele pe care le-a menționat și care nu pot fi imputate *Coranului* din cauză că sînt atît de neverosimile. [...]

Informații neroade sînt acceptate de mulți istorici. Ei nu se străduiesc să ia în considerare dovezile aduse de fapte și de împrejurări care ne obligă să recunoaștem că adevărat este contrariul.

Familia domnitoare și ocîrmuirea servesc ca tîrg al lumii, atrăgînd spre ele atît produsele învățăturii, cît și pe cele ale meșteșugurilor. Înțelepciunea neînfrînată și adevăruri uitate se întîlnesc aici. În acest tîrg se spun povești și se transmite informație istorică. Tot ce se cere aici se cere, în general, și pretutindeni aiurea. Cînd familia domnitoare evită injustiția, intoleranța, șubrezenia și fățărnicia, cu hotărîrea de a urma calea dreaptă, fără să se abată vreodată de la ea, mărfurile pe piața ei sînt ca argintul curat și aurul pur. Dar cînd este influențată de interese egoiste și de rivalități, sau este înrîurită de vînzătorii de tiranie și de necinste, mărfurile ei devin asemenea unor metale pline de zgură și lipsite de orice preț. Criticul inteligent trebuie să judece el însuși cînd privește în jurul lui, examinînd lucrul acesta, admirîndu-l pe acela și alegîndu-l pe celălalt. [...]

Discutarea prelungită a acestor erori ne-a dus departe de scopul lucrării noastre. Oricum, multe persoane competente și istorici pricepuți au greșit în legătură cu astfel de

istorii și afirmații, și acestea le-au rămas în minte. Mulți oameni cu mintea slabă și lipsiți de simț critic au învățat aceste lucruri de la ei, și chiar istorici competenți le-au acceptat fără nici o cercetare critică și astfel tot felul de istorii ciudate s-au strecurat în materialul lor. Ca urmare, istoriografia a ajuns lipsită de sens și plină de confuzii, și cei care o studiază orbecăiesc de jur împrejurul ei. Istoriografia a ajuns să fie considerată un domeniu al oamenilor de rînd. De aceea, astăzi, învățatul din acest domeniu trebuie să cunoască principiile politice, natura lucrurilor, diferențele dintre popoare, locuri și perioade cu privire la modurile de viață, la calitățile caracterului, obiceiuri, secte, școli și orice altceva. El trebuie, de asemenea, să cunoască comprehensiv condițiile prezente în toate aceste privințe. Trebuie să compare asemănările și deosebirile dintre condițiile prezente și cele trecute. Trebuie să cunoască cauzele asemănărilor în anumite cazuri și ale deosebirilor în altele. Trebuie să fie conștient de diferitele origini și începuturi ale familiilor domnitoare și ale grupurilor religioase precum și de motivele și interesele care le-au dat ființă și de împrejurările și istoria popoarelor care le-au susținut. Țelul său trebuie să fie cunoașterea desăvîrșită a motivelor fiecărei întîmplări și a originii fiecărui eveniment. Apoi, trebuie să verifice informația transmisă, cu ajutorul principiilor de bază pe care le cunoaște. Dacă satisface cerințele acestora, informația este valabilă, dacă nu, istoricul trebuie să o considere falsă și să o respingă. Pentru acest motiv, și numai pentru acesta, istoriografia s-a bucurat de o atît de înaltă cinstire la cei vechi, încît aț-Taharî, al-Dukhârî și, înainte de aceștia, Ibn Ishâk și alți învățați religioși musulmani s-au preocupat de ea. Totuși, cei mai mulți învățați au uitat aceste lucruri, secretul istoriografiei, și, ca urmare, ea a devenit o ocupație stupidă. Oamenii de rînd, ca și învățații care nu au o bază fermă de cunoaștere, socotesc că este simplu să studiezi și să cunoști istoria, iar apoi să o dai uitării. Animalul răzlețit s-a întors în turmă, bucăți

de coajă au fost amestecate în miezul de nucă, adevărul a fost denaturat cu minciuni. [...]

Nu se ține seama de o capcană ascunsă în istoriografie și anume de faptul că stările din interiorul gintelor și popoarelor se schimbă odată cu schimbarea perioadelor și cu trecerea timpului. Aceasta este o mare nenorocire ascunsă foarte adînc și care ajunge să fie observată numai după vreme îndelungată, astfel încît numai arareori un număr mai mare de persoane pot să-și dea seama de ea.

Lucrurile se întîmplă după cum urmează. Starea lumii și a popoarelor, obiceiurile și sectele lor nu persistă în aceeași formă sau într-un fel constant. Există deosebiri potrivit zilelor și perioadelor și schimbări de la o stare la alta. Așa este cazul indivizilor, vremurilor și orașelor și tot așa se întîmplă în legătură cu ținuturile și cu regiunile, cu perioadele și familiile domnitoare. [...]

Motivul general acceptat pentru schimbarea instituțiilor și obiceiurilor este faptul că obiceiurile fiecărui popor depind de obiceiurile celui ce domnește. Așa cum spune proverbul: „Poporul de rînd urmează religia [aici în sensul: mod de a face lucrurile] celui ce domnește."

Cînd oamenii cu ambiții politice doboară familia domnitoare și pun mîna pe putere ei apelează în mod inevitabil la obiceiurile predecesorilor lor și pe cele mai multe le adoptă. În același timp, nu neglijează obiceiurile propriului lor neam. Se ajunge astfel la o oarecare discrepanță între obiceiurile noii familii domnitoare și obiceiurile vechiului neam.

Noua putere este preluată, la rîndul ei, de o altă familie domnitoare și obiceiurile se amestecă în continuare cu cele ale acesteia noi. Se nasc și mai multe discrepanțe, astfel încît contrastul între noua stăpînire și cea dintîi este mult mai mare decît contrastul dintre a doua și prima stăpînire. Creșterea treptată a gradelor de discrepanță continuă. Rezultatul definitiv este deosebirea obiceiurilor ca și a instituțiilor. Atît timp cît continuă succesiunea diferitelor nea-

muri la autoritatea regală și la domnie, vor apărea fără încetare schimbări în obiceiuri și instituții.

Raționamentul prin analogie și comparația sînt bine cunoscute naturii umane. Dar nu sînt ferite de erori. Împreună cu uitarea și cu neglijența ele abat și îndepărtează omul de la ținta sa. De multe ori cineva care a învățat multe lucruri în legătură cu istoria trecută nu-și dă seama că condițiile au suferit schimbări. Fără nici o clipă de ezitare el își aplică cunoștințele (în legătură cu prezentul) informației istorice și măsoară această informație cu lucrurile pe care le-a văzut cu proprii săi ochi, deși deosebirea dintre cele două momente este mare. Ca urmare el cade într-o prăpastie de erori...

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

IBN KHALDUN

Muslin Mahdi, *Ibn Khalduns Philosophy of History*, 1957

FILOSOFIA IUDAICĂ

Filosofia iudaică a evului mediu a fost elaborată de gînditorii evrei ai epocii, care şi-au dezvoltat doctrinele sub influenţa directă a mediului de cultură islamic în care aceşti gînditori trăiau. Influenţa filosofiei arabe asupra gîndirii iudaice din evul mediu este atît de pregnantă, încît E. Renan a putut afirma că această filosofie — cea arabă — nu a fost luată în serios decît de către evrei (cf. É. Gilson). Oricum, tocmai graţie legăturilor ei cu filosofia arabă, de la care gînditorii evrei au preluat, prin Avicenna şi Averroes, elemente conceptuale şi sinteze parţiale ale filosofiei greceşti, secolul al XII-lea iudaic şi-a asigurat superioritatea de gîndire faţă de secolul al XII-lea creştin *(Idem)*.

Filosofia iudaică este şi ea o scolastică, la fel ca filosofia arabă şi cea creştină din evul mediu, şi împărtăşeşte cu aceste două atît problemele fundamentale ale lor: stabilirea raportului dintre raţiune şi credinţă, a celui dintre Creator şi creaţia sa — lumea, a celui dintre intelect şi suflet, precum şi tendinţa de a rezolva aceste probleme apelînd la filosofia greacă, la care se adaugă bineînţeles, în cazul filosofiei iudaice, tradiţia religioasă monoteistă a poporului evreu (cf. N. Abbagnano). Dar chiar în interiorul acestei tradiţii în care predomina misticismul şi-au găsit locul, pe plan filosofic, încercări de a justifica pe cale raţională credinţa, încercări prezente mai ales în doctrinele mistice secrete ale *Cabalei* transmise la început numai pe cale orală, apoi printr-o serie de tratate, din care ne sînt cunoscute numai

două: *Jezirah (Cartea Facerii)* și mult mai importantul *Zohar (Cartea strălucirii)*, prima atribuită patriarhului Avram, dar apărută de-abia în jurul anilor 900 e.n., a doua, atribuită lui Ben Akiba, autor din secolul al II-lea e.n., dar apărută de-abia în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. *Cabala* cuprinde concepții emanantiste, similare cu cele neopitagoreice și neoplatonice timpurii, afirmînd că lumea a fost creată de divinitate din nimic prin intermediul a zece *Numere (Sepiroth)* care sînt forțe creatoare și atribute ale divinității, și anume coroana, înțelepciunea, inteligența, grația, justiția, frumusețea, triumful, gloria, temelia, domnia. În *Cabală*, sufletul omului este înfățișat ca fiind, în primul rînd spirit vital, apoi, spirit intelectual și, în cele din urmă, suflet în sens propriu, care le stăpînește pe primele două (cf. N. Abbagnano). Scrierile cabalistice au avut o influență însemnată asupra misticii occidentale.

Cel dintîi nume întîlnit în filosofia iudaică este cel al lui Isaac ben Salmon Israeli (845—981), care, fără a fi un autor cu o prea mare originalitate, este alcătuitorul unor scrieri de medicină și de filosofie, cele mai importante dintre acestea din urmă fiind *Cartea definițiilor* și *Cartea elementelor*, care relevă influențe neoplatonice. Mulți dintre scolasticii latini, printre ei Toma din Aquino, au cunoscut de la Isaac Israeli definiția adevărului ca adecvare a intelectului cu obiectul.

Dar drept adevăratul fondator al scolasticii ebraice este considerat filosoful, teologul și poetul Saadja Ben Joseph, născut în anul 892 în Egipt și decedat în 942 în localitatea Sora, lîngă Bagdad, unde condusese o vreme Academia aflată acolo. Principala sa scriere este *Cartea despre credință și păreri*. Saadja își propune înfiriparea unei filosofii iudaice axată pe acordul dintre tradiția religioasă și datele științei din acele vremuri (cf. É. Gilson). El susține libertatea puterii de creație a divinității precum și liberul arbitru al omului.

Cel mai însemnat filosof al iudaismului orientat spre neoplatonism a fost însă Salomon ibn Gabirol (vezi vol. de față, pag. 283), care a exercitat o mare influență asupra scolasticii occidentale.

Printre reprezentanții ortodoxiei iudaice, care s-au împotrivit pătrunderii dezbaterii filosofice în chestiunile referitoare la credință, nici unul dintre ei neavînd însă o însemnătate speculativă mai în-

semnată, pot fi amintiți: Jehuda ben Samuel Halevy (1083— 1114), care , în cartea sa *Charari*, face o apologie a iudaismului și condamnă cercetarea filosofică, precum și Abraham ibn Daud (decedat în 1180), care, în scrierea sa *Credința sublimă*, încearcă, fără prea mare succes, să demonstreze acordul dintre teologia iudaică și aristotelism.

În schimb poziția eminentă în filosofia iudaică este cea ocupată de Moșe ben Maimon (vezi vol. de față, pag. 293), care împreună cu succesorul său Chasdai Crescas (1340—1410) a avut de-a lungul timpului influențe importante în filosofia occidentală.

ZOHAR

SECȚIUNEA BERESCHITH

...15[a] Stă scris: „Bereschith", *la început*. Înaintea tuturor lucrurilor, Împăratul a îngăduit transformarea golului într-un eter transparent, fluid lipsit de greutate, asemenea luminii care provine de la corpurile fosforescente. Apoi, printr-un mister dintre cele mai ascunse ale Infinitului, acest fluid s-a preschimbat într-un gaz lipsit de orice configurație aeriformă, nici alb, nici negru, nici roșu, nici verde, nici de altă culoare. Numai cînd Domnul a făcut ca materia să prindă contururi a dat naștere varietăților culorilor, care de fapt nici nu există în materie, nefiind datorate decît modificărilor pe care le suferă lumina potrivit corpurilor pe care le luminează. În lumină există o undă care este cauza eficientă a varietății de culori din această lume pămînteană. Astfel, printr-un mister dintre cele mai ascunse, Infinitul a lovit golul cu sunetul Verbului, cu toate că undele sonore nu se transmit deloc în gol. Sunetul Verbului a constituit deci începutul materializării golului. Dar această materializare ar fi rămas veșnic într-o stare lipsită de greutate, dacă, în clipa în care a lovit golul, sunetul Verbului nu ar fi făcut

să țîșnească un Punct scînteietor, *origina luminii*, care constituie misterul suprem a cărui esență este inconceptibilă. Pe acest temei Verbul este numit „Început", deoarece este originea întregii creații.

Stă scris: „Cei care au fost învățați vor străluci ca strălucirea cerului, și cei care i-au învățat pe cei mai mulți îndrumîndu-i pe calea dreptății vor străluci ca stelele în toată veșnicia." Cuvîntul „strălucire" *(zohar)* numește scînteia pe care Cel Tainic a făcut-o să țîșnească în clipa în care a lovit golul și care constituie originea universului, un palat înălțat pentru gloria Celui Tainic. Această scînteie este într-un oarecare fel sămînța sacră a lumii. Această taină este rostită în cuvintele *Scripturii:* „Sămînța căreia își datorește existența este sacră". Așadar cuvîntul: „strălucire" *(zohar)* denumește sămînța pe care El a aruncat-o pentru gloria sa, deoarece creația are ca scop preamărirea Domnului. Asemenea unei moluște din care se scoate purpura învelită în cochilia ei, sămînța divină este înconjurată de materia care îi servește drept palat înălțat pentru preamărirea Domnului și pentru binele lumii. Acest palat cu care s-a înconjurat sămînța divină este numit „Elohim". Acesta este sensul mistic al cuvintelor: „O dată cu Începutul l-a creat pe Elohim", adică Domnul l-a creat pe „Elohim" cu ajutorul „strălucirii" *(zohar)*, originea tuturor Verbelor.

Să nu fie de mirare că *Scriptura* a folosit cuvîntul „a creat" pentru a denumi manifestarea lui Elohim, cu toate că acesta este de esență divină, căci trebuie să ținem seama că *Scriptura* spune de asemenea: „Și a creat Elohim după chipul său pe om". Prin cuvîntul „strălucire" (zohar), *Scriptura* îl denumește pe Cel Tainic numit și „Bereschith" *(Început)*, deoarece El este la începutul tuturor lucrurilor. Cînd Moise l-a întrebat pe Dumnezeu care este numele său, acesta i-a răspuns: „*Ehie ascher Ehie*" adică *Eu sînt cel ce sînt.* Numele sacru „Ehie" figurează pe două părți, în timp ce numele „Elohim" formează coroana, pentru că figurează

la mijloc, căci „Ascher" este sinonimul lui „Elohim", ținînd seama că numele „Ascher" este format din aceleași litere care alcătuiesc cuvîntul „Rosch" (cap, coroană). „Ascher", care este același cu „Elohim", provine din „Bereschith". Atît timp cît scînteia divină era închisă în palatul sublim, cu alte cuvinte înainte de a se manifesta, ea nu forma în esența divină nici o particularitate proprie de a fi numită cu un nume oarecare; Întregul nu alcătuia decît Unul, sub numele de „Rosch". Dar cînd Domnul a creat cu ajutorul sămînței sacre (Ascher) palatul materiei, „Ascher" s-a particularizat în esența divină; iar atunci „Ascher" a luat, în esență divină, forma unui cap de coroană („Rosch"), fiind așezat la mijloc *(Ehie ascher Ehie)*. Dar cuvîntul „Bereschith" cuprinde cuvîntul „Rosch", sinonim cu „Ascher"; el alcătuiește cuvintele „Rosch" și „Baith", adică „Rosch" închis într-un palat („Baith"). Cuvintele: „*Bereschith bara Elohim*" înseamnă deci: Cînd „Rosch" sinonimul lui „Ascher" a folosit ca sămînță divină pentru palatul materiei, a fost creat „Elohim", adică Elohim s-a particularizat în esența divinității. La fel cum acesta se află la originea oricărei fecundități, tot așa învățații sînt fecunzi. [...]

Stă scris: „Învățații vor străluci ca strălucirea cerului". *Scriptura* asemuiește învățații cu accentele din textele biblice, care slujesc la cîntatul cuvintelor. La fel cum literele și punctele vocale se supun accentelor care slujesc cîntatului și respectă exigențele melodiei asemenea unor armate care se înșiruie sub porunca regelui lor — literele neformînd decît corpul cuvintelor și punctele vocale neconstituind decît viața lor —, fiind ele în mod necesar supuse accentelor cîntecului care sînt sufletul lor, tot așa învățații însuflețesc, prin inteligența lor, literele și punctele-vocale. Acesta este înțelesul cuvintelor *Scripturii:* „Învățații fac să strălucească ca strălucirea cerului", adică fac să strălucească, prin inteligența lor, literele și punctele-vocale, ca melodia numită „strălucirea cerului". *Scriptura* adaugă: „Și cei care învață pe mai mulți alții îndrumîndu-i pe calea justiției vor străluci

ca stelele în toată veşnicia". Prin cuvîntul „stele" *Scriptura* numeşte semnele de punctuaţie care slujesc la despărţirea părţilor unei fraze şi care fac cuvintele inteligibile. *Scriptura* spune că învăţaţii care învaţă mai mulţi oameni îndrumîndu-i pe calea justiţiei, cu alte cuvinte pe cărările tainice ale doctrinei ezoterice, aruncă asupra acesteia tot atîta limpezime cîtă aruncă pe text semnele de punctuaţie numite „stele". Aşadar, învăţaţii sînt aici coloanele palatului ceresc şi, graţie inteligenţei lor, pot întrevedea şi profanii splendorile lumii cereşti. Cuvîntul „învăţaţi" sau „inteligenţi" exprimă şi ideea de „binefăcători", aşa cum stă scris: „Fericit cel ce are inteligenţa [aici în înţelesul de bunătate, mizercordie, compasiune] pentru săraci". *Scriptura* spune că învăţaţii fac să strălucească splendorile cerului, căci fără învăţătura lor nici un ochi nu are putea să-i întrevadă frumuseţile...

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

FILOSOFIA IUDAICA

Eisler, M., *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 3 vol., 1870, 1876, 1884.

Frank, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux*, 1843.

Husik, J., *History of Medieval Jewish Philosophy*, New-York, 1916.

Neumark, D., *Geschichte der Jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, 2 vol., 1907, 1910.

Scholem, C., *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 1962.

Scholem, C., *La Kabbale*, Paris.

Scholem, C., *Les grands courants de la mystique juive*, Paris.

SALOMON IBN GABIROL

Salomon ibn Gabirol, prin opera căruia speculaţia filosofică iudaică trece din Răsărit în Spania, s-a născut în jurul anului 1020 la Malaga şi a trăit la Zaragoza, unde a şi decedat în jurul anului 1070. Scolasticii latini l-au cunoscut sub numele de Avicebron, Avicembron sau Avencenbrol şi l-au socotit ca fiind un gînditor şi poet arab. Opera sa principală este *Fons vitae (Izvorul vieţii)*, un dialog scris iniţial în arabă şi tradus ulterior în latină. Important este de asemenea studiul său aparţinînd domeniului moralei: *Despre îmbunătăţirile moravurilor.*

Principiul susţinut de ibn Gabirol în dialogul *Izvorul vieţii* este cel care poate fi numit „hilomorfism", potrivit căruia orice substanţă, chiar şi substanţele considerate drept „simple", sînt compuse din „materie" şi „formă" în sensul aristotelic al acestor concepte. Pentru ibn Gabirol numai divinitatea nu cade sub principiul compoziţiei hilomorfice universale.

În viziunea lui ibn Gabirol, toate variatele forme de materie din cuprinsul universului au în comun însuşirea de a fi subiecte ale formei. Pe de altă parte, toate formele sensibile au în comun însuşirea de a fi corporale. Ibn Gabirol reduce astfel la unitate atît materia cît şi forma lucrurilor sensibile: există o singură materie — corpul, şi o singură formă — cea corporală. Aşa numitele substanţe spirituale nu sînt nici ele simple în sens strict, ci sînt alcătuite, la rîndul lor, din materie şi formă. Există, aşadar, o materie universală comună substanţelor spirituale şi o formă universală comună tuturor lucrurilor

existente în univers. Această formă universală este totalitatea celor nouă categorii aristotelice, materia universală însăşi fiind prima dintre ele şi susţinătoarea tuturor celorlalte. Variatele obiecte existente în univers se deosebesc între ele şi sînt individuate prin pluralitatea formelor care determină toate existenţele compuse, potrivit gradului de generalitate al acestor forme, care „se îmbucă" suprapunîndu-se succesiv, în ordinea generalităţii (cf. É. Gilson).

Spre deosebire de concepţiile neoplatonice, din care totuşi se inspiră, universul în concepţia lui ibn Gabirol nu derivă printr-o dezvoltare dialectică dintr-o gîndire supremă, ci dintr-un principiu de voinţă — şi aceasta este caracteristica iudaică a concepţiei sale — care este *Verbul activ (Verbum agens)*, voinţa creatoare divină (cf. N. Abagnano).

Concepţia cosmogonică, cosmologică şi noetică pusă în circulaţie de ibn Gabirol a avut o influenţă considerabilă asupra gîndirii creştine occidentale (cf. É. Gilson, K. Vorländer). Elementul cel mai important din punct de vedere istoric al filosofiei sale este afirmarea materiei universale. Această afirmare va fi combătută de Toma din Aquino dar va fi reluată în Renaştere de Giordanno Bruno şi pusă la temelia panteismului acestuia (N. Abbagnano). Concepţia sa a avut deasemenea răsunet la Duns Scotus, la sfîrşitul secolului al XIII-lea. În general însă, influenţa sa a fost mai redusă la gînditorii evrei şi arabi monoteişti.

IZVORUL VIEŢII

DEMONSTRAREA SUBSTANŢELOR SIMPLE

Discipolul: Ce problemă vom dezbate în această carte?

Magistrul: De vreme ce intenţia noastră este să descoperim materia şi forma la substanţele simple şi de vreme ce pui la îndoială existenţa acestor substanţe, trebuie să reflectăm mai întîi asupra problemei existenţei substanţelor simple

— și acesta este scopul acestei cărți: dovedirea existenței substanțelor simple. Așadar, trebuie să obținem, în primul rînd, certitudinea categorică a existenței lor cu ajutorul unor dovezi de netăgăduit. Vom trece apoi la cercetarea științei despre materie și formă la substanțele simple.

Să începem cu dovezile care stabilesc existența unei substanțe intermediare între Primul Autor, sublim și desăvîrșit, și substanța care susține cele nouă categorii. În această privință, postulăm următorul principiu fundamental: dacă originea a tot ceea ce există este Primul Autor, care nu este cauzat, iar sfîrșitul ființelor este efectul final, care nu are efect el însuși, atunci începutul lucrurilor este de fapt esențial diferit de sfîrșitul lor. Căci dacă începutul lucrurilor nu ar fi diferit de sfîrșitul lor, atunci începutul este sfîrșitul, și sfîrșitul este începutul.

D.: Care este natura deosebirii dintre Primul Autor, sublim și desăvîrșit, și efectul final?

M.: Prin deosebirea dintre ei înțelegem suprimarea asemănării și similitudinii, iar odată cu suprimarea asemănării și similitudinii se suprimă și unificarea sau armonia, pentru că nu există armonie decît prin asemănare.

D.: Cum se poate afirma pe bună dreptate că între Primul Autor și substanța care susține cele nouă categorii există substanțe intermediare mai apropiate de Primul Autor decît această substanță, de vreme ce toate lucrurile sînt deosebite de el și nici unul dintre ele nu este învrednicit să fie mai aproape de el decît altul?

M.: De ce nu pui substanțe intermediare în mod neîntrerupt după Primul Autor, desăvîrșit și sublim, în felul în care ai pus substanța care susține cele nouă categorii în mod neîntrerupt după el; mai ales cînd aceste substanțe sînt simple și spirituale?

D.: Dovada existenței substanțelor simple este foarte grea. De aceea înfățișează-mi dovezile care stabilesc existența unei substanțe intermediare între Primul Autor și efectul final.

M.: Îți voi înfățișa felurite dovezi ale existenței substanțelor simple, fiecare dintre ele demonstrînd existența acestora. Dar nu-ți voi garanta că ți le voi înfățișa într-o ordine oarecare, căci lucrul acesta nu ar fi de prea mare preț; ție îți revine așadar să le orînduiești și să le legi cît mai bine una de cealaltă. Memorează deci fiecare termen al premiselor lor și pune-i potrivit legilor logicii: făcînd așa, vei obține adevărul concluziilor care urmează din aceste premise.

Primul Autor este originea tuturor lucrurilor. Și originea lucrurilor este diferită de sfîrșitul lor. Și substanța care susține cele nouă categorii este sfîrșitul lucrurilor. De aceea Primul Autor este diferit de substanța care susține cele nouă categorii.

Voi lua acum această concluzie ca premisă și voi afirma: Primul Autor diferă de substanța care susține cele nouă categorii. Dar toate lucrurile care diferă au un intermediar. De aceea există un intermediar între Primul Autor și substanța care susține cele nouă categorii.

D.: Ce dovadă se poate aduce că există un intermediar între toate lucrurile care diferă?

M.: Dacă între lucrurile care diferă nu ar exista intermediare în afară de ele însele, ele ar fi un singur lucru și nu ar fi diferite.

D.: Deși Primul Autor este diferit de substanța care susține cele nouă categorii, nu este totuși necesar să existe un intermediar între el și acestea, căci sufletul este diferit de corp fără să existe un intermediar între ei.

M.: Dar fără spirit, care este intermediarul între suflet și corp, aceștia nu ar putea fi uniți laolaltă. Așadar, dacă Primul Autor ar fi diferit de substanța care susține cele nouă categorii fără existența niciunui intermediar, Primul Autor și substanța care susține cele nouă categorii nu s-ar putea uni, și dacă nu s-ar putea uni, substanța nu ar exista nici măcar o singură clipă.

Orice substanță este simplă sau compusă. Dar orice lucru simplu este anterior celui compus, deoarece simplul este cauza

compusului. Dar substanța care susține cele nouă categorii este compusă. Prin urmare cea simplă îi este anterioară.

Orice lucru compus este compus din elementele sale simple. Dar orice lucru compus din elementele sale simple este posterior elementelor simple din care este compus. Dar substanța care susține cele nouă categorii este compusă din elementele sale simple. Prin urmare această substanță trebuie să fie posterioară elementelor simple din care este compusă.

Primul Autor este adevărata unitate în care nu există multiplicitate; și substanța care susține cele nouă categorii este multiplicitatea maximă după care nu există nici o multiplicitate mai mare decît ea însăși. Dar orice multitudine compusă poate fi redusă la una singură. Prin urmare este necesar să existe intermediare între unitatea adevărată și multitudinea compusă.

Este necesar ca multitudinea care este în substanța care susține cele nouă categorii să fie subordonată unei unități care să aparțină aceluiași gen ca ea însăși. Dar adevărata unitate nu este de același gen ca ea însăși. Prin urmare, această multitudine nu este subordonată nemijlocit adevăratei unități.

Orice autor nu face decît lucruri care îi seamănă. Dar substanța simplă se aseamănă cu Primul Autor. De aceea, efectul Primului Autor nu este altceva decît substanța simplă.

Substanța care susține cele nouă categorii este multiplă. Dar orice multiplu este un agregat din numeroase unități. Prin urmare, substanța care susține cele nouă categorii este un agregat din numeroase unități. Ceea ce este mai puțin multiplu este întotdeauna anterior oricărui agregat compus din mai multe unități decît el. Prin urmare, cealaltă substanță care este mai puțin completă este anterioară substanței care susține cele nouă categorii.

Înaintea oricărui agregat care este rezultatul dublării, trebuie să existe în mod necesar multipli de doi, pînă cînd se ajunge la unitatea numerică. Dar substanța care susține cele nouă categorii este un agregat care rezultă din dublare.

Prin urmare, anterior ei trebuie să existe substanțe rezultînd din dublare, pînă cînd se ajunge la o singură substanță.

Cu cît o substanță coboară mai mult, cu atît mai mult devine multiplă; și, pe de altă parte, cu cît urcă mai mult, cu atît devine mai unificată. Dar orice lucru care devine multiplu coborînd și unificat urcînd atinge în mod necesar unitatea adevărată. De aceea este necesar ca o substanță multiplă să ajungă la substanța cu adevărat unificată.

Substanța care susține categoriile este o specie cu diferite proprietăți și accidente. Dar orice specie diferă de alte specii cuprinse în același gen pe care îl are în comun cu ele. Prin urmare, substanța care suportă categoriile diferă de celelalte specii cuprinse în același gen pe care îl are în comun cu ele.

Ordinea lumii mici este imaginea ordinii lumii mari. Dar substanța inteligenței, care este mai simplă și mai nobilă decît toate substanțele lumii mici, nu este unită cu corpul, căci sufletul și spiritul sînt intermediare între inteligență și corp. Și, deoarece ordinea lumii mari este dedusă din aceasta, urmează că substanța cea mai simplă și mai nobilă nu este legată de corp, care este substanța care susține categoriile.

Dacă nu există intermediar între Primul Autor și substanța care susține categoriile, este necesar ca Primul Autor să fie autorul substanței prin el însuși. Dar dacă Primul Autor este autorul substanței prin el însuși, această substanță a fost întotdeauna în divinitate. Dar ea nu a fost întotdeauna. De aceea, nu a fost făcută de esența Primului Autor. Prin urmare, Primul Autor nu este autorul substanței prin el însuși. Și, deoarece Primul Autor nu este autorul prin el însuși, trebuie să existe în mod necesar un intermediar între el și substanță. Dar dacă cineva neagă că ar exista un asemenea intermediar, reciproca acestei propoziții trebuie să fie în mod necesar adevărată: adică, dacă nu există intermediar între Primul Autor și substanța care susține categoriile, Autorul nu este prin el însuși autorul

substanței. Dar noi am afirmat că dacă nu există intermediar între Primul Autor și substanță, el trebuie în mod necesar să fie autor prin el însuși. Prin urmare, el nu este autorul și este, în același timp, autor: ceea ce este cu neputință.

Pentru substanța corporală este necesar să se miște în ceva care o cuprinde și este unit cu ea. Dar Primul Autor nu cuprinde nimic și nu este unit cu nimic. Prin urmare, substanța care are categorii nu se mișcă în Primul Autor.

Mișcarea substanței care susține categoriile există în timp. Dar timpul cade sub eternitate. De aceea, substanța care susține categoriile cade sub eternitate. Dar Primul Autor este deasupra eternității. De aceea, eternitatea este intermediarul între el însuși și substanță. Dar eternitatea este eternitate pentru un lucru veșnic și durată pentru un lucru aflat în durată. Prin urmare, există ceva intermediar între Primul Autor și substanța care susține categoriile, a cărei eternitate este durată. Prin urmare, substanța care susține categoriile nu este unită cu Primul Autor.

Este necesar ca puterea sau substanța care mișcă substanța care susține categoriile să fie unită și amestecată cu acesta. Dar Primul Autor nu este legat cu ceva nici amestecat cu el. Prin urmare, puterea sau substanța care mișcă substanța care susține categoriile nu este de esența Primului Autor. Și de vreme ce această putere sau substanță nu aparține esenței sale, trebuie în mod necesar să existe o altă substanță intermediară, care să dea mișcare substanței care susține categoriile.

Mișcarea în ceea ce privește locul vine de la suflet. Dar substanța care susține categoriile se mișcă prin mișcare în ceea ce privește locul. Prin urmare, mișcarea acestei substanțe vine de la suflet.

Între doi termeni contrari există întotdeauna un intermediar, care este similar cu fiecare dintre termeni. Dar Primul Autor este numai autor, în timp ce substanța care susține categoriile este numai efect. De aceea, trebuie să

existe în mod necesar între Primul Autor şi substanţa care susţine categoriile un intermediar care să fie atît cauză cît şi efect...

CULEGERE DE MĂRGĂRITARE

I DESPRE ÎNŢELEPCIUNE

— Nimic nu agereşte mai mult mintea decît instrucţiunea [aici: disciplina morală] şi înţelepciunea; şi nu există un semn mai adevărat pentru spiritul unui învăţat decît buna sa purtare.

— Întrebarea pusă de un înţelept este jumătatea înţelepciunii; atitudinea binevoitoare faţă de un semen este jumătatea sagacităţii şi cheltuiala cumpătată este jumătatea drumului care duce la împlinirea nevoilor unui ins.

— Ce om este potrivit să guverneze? Un înţelept care a fost investit cu putere sau un rege care caută înţelepciunea.

— Înţelepciunea nu zăboveşte acolo unde sînt petreceri şi zaiafeturi, ci este gonită din acele locuri.

— Cel pe care Domnul l-a înzestrat cu înţelepciune nu va fi îngrijorat cînd necazurile şi suferinţele îl vor năpădi, căci înţelepciunea aduce cu sine pacea şi liniştea, dar aurul şi argintul aduc durere şi năpastă.

— Eu nu caut înţelepciunea, spune înţeleptul, cu nădejdea că voi ajunge vreodată la capăt sau că o voi stăpîni pe de-a întregul; ci o caut ca să nu rămîn neştiutor şi orice om inteligent ar trebui să nu aibă alt motiv decît acesta.

— Înţeleptul îşi îndeamnă fiul: aşază-te lîngă înţelepţi, căci dacă vei da dovadă că ştii te vor lăuda, dacă vor vedea că eşti lipsit de minte te vor învăţa, iar dacă te vor pedepsi, lucrul acesta îţi va fi de folos.

— Caracteristica celor lipsiţi de minte este de a fi prizonierii morţii; eliberaţi-vă de această teamă cu mijloacele înţelepciunii.

— Înţeleptul a fost întrebat: „Cum de ai mai multă înţelepciune decît semenii tăi?“ „Pentru că am cheltuit mai mult pentru ulei [studiind noaptea la lumina lămpii] decît au cheltuit ei pentru vin“, a răspuns înţeleptul.

— Omul este înţelept numai atît timp cît caută înţelepciunea, cînd îşi închipuie că a atins-o cu desăvîrşire este un prost.

— Regii sînt judecătorii pămîntului şi oamenii înţelepţi îi judecă pe regi.

— Valoarea fiecărui om este pe măsura a ceea ce ştie.

— Înţeleptul a fost întrebat: „Cine este mai mare, înţeleptul sau bogatul?“ „Înţeleptul“, a fost răspunsul acestuia. I s-a obiectat atunci: „Dacă este aşa, de ce bat mai mulţi înţelepţi la porţile bogaţilor decît bogaţi la porţile înţelepţilor?“ Iar el a răspuns: „Din pricină că înţeleptul apreciază avantajul bogăţiei, ci bogatul nu apreciază avantajul înţelepciunii.“

— Primul pas în însuşirea înţelepciunii este tăcerea, al doilea este ascultarea, al treilea memoria, al patrulea practica, iar al cincilea este cel de a-i învăţa pe alţii.

— Învaţă-l înţelepciunea pe cel ce nu o ştie şi învaţă de la cel ce ştie. Făcînd aşa vei şti ceea ce nu ştiai şi îţi vei aminti ceea ce ştiai.

— Sărăcia nu-l poate face de ocară pe omul înţelept, nici dorinţele nu-l pot înlănţui.

— Sînt patru tipuri mentale printre fiinţele umane: omul care ştie şi îşi dă seama că ştie — el e înţelept, învăţă de la el; omul care ştie, dar nu-şi dă seama că ştie — aminteşte-i acest lucru ca să nu uite [cunoştinţele pe care le are]; omul care este ignorant şi ştie că este ignorant — învaţă-l; omul care este ignorant şi pretinde că ştie — acesta este un prost, fereşte-te de el.

— Nu spune despre ceea ce nu știi „știu", căci altfel vei fi pus la îndoială și în legătură cu ceea ce știi.

— Nu te rușina să primești adevărul de la oricine ar fi, chiar de la o persoană inferioară.

— Nimeni nu merită mai multă compătimire decît înțeleptul asupra căruia a căzut judecata unuia lipsit de minte.

— Nimeni nu poate descoperi greșeala învățătorului său pînă nu cunoaște mai multe păreri.

— Înțeleptul a fost întrebat: „Cum poate să-i stea bine strădania de a învăța unui bătrîn?" A răspuns: „Dacă neștiința este pentru el o rușine, învățatul trebuie să-i stea bine".

— Ferește-te de prostul evlavios și de înțeleptul păcătos.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

SALOMON IBN GABIROL

Bertola, E., *Salmon Ibn Gebirol*, 1953.

Dreyer, K., *Die religiose Gedankenwelt des Salmon Ibn Gebirol*, 1930

Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1927, p. 5—306.

Wittmann, M., *Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie (in: Beiträge*, v. I*)*, Münster, 1905.

MOȘE BEN MAIMON

Moșe ben Maimon, latinizat Maimonide, filosof, teolog și medic, cel mai cunoscut și influent dintre gînditorii evrei ai evului mediu, s-a născut la Cordoba în anul 1135. Constrînsă de intoleranța față de creștini și de evrei a dinastiei berbere care domnea în acea parte a Spaniei, familia sa s-a refugiat în Maroc, apoi în Palestina. Ulterior, Maimonide s-a așezat la Cairo, ocupîndu-se cu comerțul de pietre prețioase, dar ajungînd celebru ca medic al curții fatimizilor, iar în urma cursurilor ținute în acest oraș, și ca filosof și teolog. A decedat la 13 decembrie 1204.

Maimonide a scris numeroase cărți de medicină, filosofie, logică, teologie. Opera filosofică fundamentală a acestui contemporan a lui Averroes este *Dalalat-al Hairin — Călăuza șovăielnicilor* — (datorită căreia a fost supranumit, potrivit obiceiului medieval, Doctor perplexorum — doctorul șovăielnicilor), o adevărată sumă iudaică, în care sistematizează dogmele mozaismului și încearcă să le raționalizeze apelînd în acest scop mai ales la filosofia aristotelică. Din cauza raționalismului său, a fost atacat o vreme de ortodoxia rabinică, dar și-a cîștigat în timp o influență aproape necontestată asupra coreligionarilor săi (cf. K. Vorländer).

Călăuza șovăielnicilor se adresează, în primul rînd, persoanelor care cunoșteau știința și filosofia la nivelul atins de ele în acele vremi și care, pe de o parte, respingeau dogmatismul steril al unei credințe oarbe, dar, pe de altă parte, nu erau nici total nereligioși, nici anti-

tradiționaliști pînă la capăt. Ca atare, ei nu puteau respinge hotărît afirmațiile religioase contrare rațiunii, dar nici nu puteau contrazice rațiunea, rămînînd indecișii, „șovăielnici" (cf. É. Gilson, N. Abbagnano). De fapt, Maimonide intenționează să reîntemeieze credința pe calea științei și încearcă reinterpretarea alegorică a textelor biblice care contrazic în mod fățiș rațiunea (cf. K. Vorländer).

În încercarea sa, în care folosește metodele dialectice ale filosofiei arabe și iudaice, Maimonide se sprijină atît pe concepțiile neoplatonice cît și pe aristotelism, dar în primul rînd pe acesta din urmă. Dar dacă îl socotește pe Aristotel drept călăuza cea mai sigură în știință, consideră totuși că autoritatea își găsește o limită în revelație *(Idem)*.

Maimonide consideră existența divinității ca fiind dovedită prin necesitatea de a se admite o cauză primă, un prim motor, care să dea seamă de existența mișcării. Dar divinitatea este, pentru el, un act pur, care nu poate fi sesizat, neputîndu-i-se atribui nici calități, nici relații reale — o teză caracteristică pentru o teologie negativă. Pentru Maimonide, existența divinității este stabilită fie că lumea este creată din nimic, fie că există din eternitate, — o atitudine care va fi adoptată în această problemă și de Toma din Aquino (cf. É Gilson). Dar după Maimonide lumea — creată din nimic atît ca formă cît și ca materie — ar fi putut fi și altfel decît este, și este așa cum este ca urmare a libertății de alegere a divinității în cursul procesului de creație. Creația divinității este pentru el liberă și existența lumii nu este necesară, fiind doar rezultatul unui act de decizie. Așa fiind, pentru Maimonide lumea nu este eternă în trecut, căci a fost creată, dar creația implică eternitatea ei în viitor. Spre deosebire de Averroes, care susținea că divinitatea cunoaște numai universalul și necesarul, după Maimonide, ea cunoaște și particularul, fiecare lucru în parte, dar acest act de cunoaștere este unic și unitar: multiplicitatea lucrurilor cunoscute de către divinitate nu implică multiplicitatea cunoștiinței divine.

În concepția sa antropologică, Maimonide susține libertatea omului atît în domeniul cunoașterii, cît și în domeniul etic.

Urmînd doctrina lui Avicenna despre intelect, pentru Maimonide sufletul rațional al omului este intelectul material și potențial

care rezidă în corp. Acest intelect trece în act, conducînd sufletul la cunoaşterea formelor inteligibile, prin acţiunea intelectului activ. Dar, spre deosebire de Avicenna, Maimonide adaugă în această privinţă că pentru ca intelectul activ să poată face ca intelectul potenţial să treacă în act, este necesară existenţa unei materii care să poată fi influenţată de acesta. În consecinţă, omul primeşte acţiunea intelectului activ într-o măsură mai mare sau mai mică, potrivit gradului de pregătire a sufletului său raţional. De fapt, în concepţia lui Maimonide, iniţiativa cunoaşterii nu mai aparţine în mod exclusiv intelectului activ, ci rămîne pe seama omului (cf. N. Abbagnano).

În domeniul etic — în care dă o interpretare aristotelică tradiţiei iudaice — Maimonide consideră că libertatea omului — pe care o afirmă fără restricţie — şi predestinaţia divină sînt perfect conciliabile, căci predestinaţia ţine seama de libertate, de raţiunea şi de meritele omului. În consecinţă, după Maimonide, omul este cu desăvîrşire liber în domeniul acţiunii şi deplin răspunzător pentru faptele sale şi este bun sau rău din proprie voinţă. De aceea, în etică, Maimonide dă importanţă mai ales voinţei şi, asemenea lui Aristotel, preţuieşte mai mult virtuţiile dianoetice decît pe cele etice.

Potrivit concepţiei antropologice a lui Maimonide, omul este alcătuit din corp şi suflet, acesta din urmă fiind forma celui dintîi. Conform doctrinei sale psihologice, sufletul omului este dotat cu cinci facultăţi: nutritivă, sensitivă, imaginativă, apetitivă, intelectivă sau raţională şi nu posedă decît un intelect pasiv care devine intelect cîştigat sub influenţa intelectului activ (cf. É. Gilson).

În ceea ce priveşte nemurirea sufletului, Maimonide susţine că omul nu este nemuritor ca individ, ci numai ca participant la intelectul activ, căci sufletele oamenilor sînt deosebite între ele numai prin corp şi odată cu dispariţia acestuia deosebirea dintre indivizi dispare, nemai rămînînd decît intelectul pur. Nemurirea este dată, aşadar, prin participarea la acest intelect, adică este în funcţie de gradul de spiritualitate atins de om. Îi revine fiecăruia să se salveze cît mai mult cu putinţă prin sine însuşi îmbogăţindu-şi intelectul prin cunoaştere şi prin filosofie (cf. É. Gilson).

Maimonide, unul dintre primii mijlocitori între filosofia lui Aristotel și scolastică, a fost în același timp și unul dintre promotorii marii mișcări filosofice iudaice din secolul al XII-lea. Influența sa ulterioară se extinde mai ales asupra lui B. Spinoza în secolul al XVII-lea, M. Mendelssohn, S. Maimon, în secolul al XVIII-lea.

CĂLĂUZA ȘOVĂIELNICILOR

PARTEA I

CAPITOLUL XXXI

Află că există pentru mintea omenească obiecte de percepție pentru care este înzestrată cu facultatea de a percepe și care sînt potrivite naturii acesteia; dar că se află de asemenea, în ceea ce există, ființe și lucruri care nu sînt în natura sa să le perceapă într-un fel oarecare, nici printr-o cauză oarecare, și a căror percepție îi este absolut inaccesibilă. Se mai află, în ceea ce există, lucruri în legătură cu care mintea omenească percepe cutare circumstanță, dar în ceea ce privește alte circumstanțe rămîne într-o ignoranță totală. Într-adevăr, din faptul că mintea omenească este ceva care percepe, nu urmează în mod necesar că ea trebuie să perceapă orice lucru; căci și simțurile au percepții fără ca totuși, datorită acestei facultăți, să poată percepe obiectele la orice distanță s-ar afla ele. Tot așa stau lucrurile și în cazul altor facultăți corporale; căci deși omul este, de exemplu, capabil să ridice două chintale, nu este totuși în stare, din acest motiv, să ridice zece. Superioritatea pe care o au indivizii speciei umane unii asupra altora în aceste percepții *sensibile* și în celelalte facultăți corporale este clară și evidentă pentru toată lumea; dar are o limită și lucrul nu se extinde

pînă la orice distanță și peste orice măsură. Situația este cu totul aceeași și în ceea ce privește percepțiile *inteligibile* ale omului, în legătură cu care indivizii speciei se bucură de o mare superioritate unii asupra altora, ceea ce este, de asemenea, foarte clar și evident pentru oamenii de știință; în așa fel, încît există cutare subiect pe care un individ îl face, el însuși, să se ivească din speculația sa, pe cînd un altul nu ar putea înțelege niciodată același subiect și chiar dacă s-ar încerca vreme îndelungată să fie făcut să-l înțeleagă cu ajutorul a tot felul de locuțiuni și de exemple, mintea sa nu poate să-l pătrundă în nici un fel ci, dimpotrivă, refuză să-l înțeleagă.

Dar superioritatea despre care vorbim nu merge nici ea la nesfîrșit și, din contra, mintea omenească are, fără îndoială, o limită la care se oprește. Așadar, în legătură cu anumite lucruri omul își recunoaște neputința de a le sesiza și nici nu resimte dorința de a le cunoaște, știind prea bine că acest lucru nu-i stă în putință și că nu există nici o poartă pe care să se poată intra spre a ajunge acolo. Astfel, de exemplu nu știm care este numărul stelelor de pe cer și dacă este un număr par sau impar și de asemenea nu cunoaștem numărul speciilor de animale, al animalelor și al plantelor și alte lucruri de același fel. Dar există alte lucruri în legătură cu care omul resimte o mare dorință de a le sesiza, și eforturile pe care mintea sa le face pentru a le cerceta realitatea și a le scruta în profunzime se întîlnesc la toate sectele speculative ale lumii și în toate epocile. Cu privire la aceste lucruri, opiniile sînt numeroase, neînțelegerile domnesc între gînditori și se nasc îndoieli, pentru că mintea omenească vrea neapărat să le sesizeze, vreau să spun că este împinsă de dorința să o facă, și pentru că fiecare crede că a găsit o cale pentru a cunoaște realitatea lucrului, deși nu stă în puterea minții omenești să invoce în această privință vreo dovadă demonstrativă; căci orice lucru a cărui realitate este cunoscută cu ajutorul unei demonstrații nu poate fi obiectul unei deosebiri de opinii, nici al unei contestări, nici al unei tăgă-

duiri, cel mult dacă vine din partea vreunui ignorant care folosește modul de a contrazice numit *contradicție demonstrativă* [aici în sensul de raționament sofistic sau bazat pe principii false], așa cum întîlnești, de exemplu, oameni care contestă sfericitatea pămîntului, mișcarea circulară a sferei cerești și alte lucruri asemănătoare. Aceștia din urmă nu-și găsesc nici un fel de loc în subiectul care ne preocupă.

Punctele referitoare la subiectul în legătură cu care domnește această confuzie (în opinii) sînt foarte numeroase în ceea ce privește lucrurile metafizice, puține în ceea ce privește lucrurile fizice și nule în ceea ce privește lucrurile matematice.

Alexandru din Afrodisia spune că motivele dezacordului în legătură cu anumite lucruri sînt trei: 1 — dorința de a domina și de a învinge, care împiedică omul să perceapă adevărul așa cum este el, 2 — subtilitatea lucrului perceptibil în el însuși, profunzimea sa și dificultatea de a-l percepe, 3 — ignoranța celui care percepe și incapacitatea lui de a sesiza chiar ceea ce poate fi sesizat. Iată ce spune Alexandru. În vremea noastră există și o a patra cauză pe care el nu a menționat-o pentru că nu exista la ei [la greci]: obiceiul și educația, căci este în natura omului să iubească și să fie atras de ceea ce îi este familiar. Astfel, îi vezi pe beduini, murdari cum sînt, lipsiți de plăceri și hrănindu-se mizerabil, cum nu le plac orașele și sînt nesimțitori la plăcerile pe care ele le oferă, preferînd starea rea cu care s-au obișnuit unei stări mai bune cu care nu s-au obișnuit: astfel încît nu le face nici o plăcere să locuiască în palate, nici să se îmbrace în mătase, nici să se bucure de deliciile băii, a uleiurilor și parfumurilor. La fel, se întîmplă ca omul iubească părerile care îi sînt familiare și în care a fost crescut să le ia sub oblăduirea sa și să se înspăimînte de tot ce este în afara lor. Și din aceeași cauză omul își închide ochii percepția adevărurilor, înclinînd spre obiceiurile sale, așa cum se întîmplă spiritelor vulgare în problema corporalității și în multe lucruri metafizice, după cum vom arăta; toate

acestea din cauza obișnuinții și pentru că au fost crescuți cu cuvinte (ale *Scripturilor*), obiect constant al respectului și credinței, cuvinte al căror sens literal ar indica corporalitatea lui Dumnezeu și lucruri imaginare lipsite de orice adevăr, dar care au fost spuse pe calea alegoriei și a tainei, și aceasta din motive despre care voi vorbi.

Nu trebuie să se creadă că cele ce le-am spus aici în legătură cu insuficiența minții omenești, susținînd că ea are o limită la care trebuie să se oprească, a fost spus din punctul de vedere al religiei; ci, dimpotrivă, este un lucru pe care l-au spus și înțeles filosofii, fără deosebire de sectă sau opinie. Este un lucru adevărat și care nu poate fi pus la îndoială decît de cel care ignoră lucrurile demonstrate încă de mai înainte.

Nu am pus acest capitol aici decît pentru a servi ca pregătire pentru cele ce urmează.

PARTEA A II-A

CAPITOLUL XL

S-a arătat foarte clar că omul este în mod natural o ființă socială și că natura sa pretinde să trăiască în societate; el nu este ca celelalte animale pentru care reunirea în societate nu este o necesitate.

Din cauza compoziției multiple a speciei omenești, căci după cum știi — ea este lucrul cel mai compus din cîte există, există între indivizi o diferență atît de variată încît aproape nu se întîlnesc doi indivizi în armonie sub un raport moral oarecare, nu mai mult decît s-ar putea găsi două fețe perfect asemănătoare. Cauza acestui lucru este diferența între firi, care dă naștere unei diferențe în materiile respective și de asemenea în accidentele care însoțesc forma;

căci fiecare formă fizică are anumite accidente particulare care o însoțesc, în afara acccidentelor care însoțesc materia. O deosebire atît de mare între individ și individ nu se întîlnește la nici o altă specie de animale; dimpotrivă, deosebirea dintre indivizii fiecărei specii este puțin sensibilă, cu excepția omului. Într-adevăr, se pot găsi doi indivizi care se deosebesc atît de mult în fiecare calitate morală, încît s-ar putea spune că fac parte din două specii diferite, astfel încît vom întîlni, de exemplu, un cutare individ atît de crud încît, cuprins de furie, își sugrumă fiul, pe cînd un altul se tulbură la gîndul de a ucide o gînganie sau o șopîrlă, avînd sufletul prea duios pentru o asemenea faptă; și tot astfel stau lucrurile în cazul celor mai multe accidente [calități morale ale sufletului].

Dar, cum speța umană este caracterizată în însăși natura sa prin această variație a indivizilor săi, și cum viața socială este necesară naturii sale, este cu desăvîrșire imposibil ca societatea să fie perfectă fără să aibă un ghid care să poată regla acțiunile indivizilor, îmbunătățind ceea ce este defectuos și moderînd ceea ce întrece măsura, și care să poată prescrie acțiuni și moravuri pe care toți trebuie să le practice în mod continuu, potrivit aceleiași reguli, pentru ca variația naturală să fie acoperită de marea armonie convențională, iar societatea să fie în bună ordine. De aceea spun eu că legea, cu toate că nu este *naturală*, intră totuși, sub anumite aspecte, în categoria naturalului; căci, spre a conserva această specie, a cărei existență a voit-o, îi revenea înțelepciunii divine să pună în natura ei condiția ca indivizii săi să fie înzestrați cu o *facultate de regim*. Uneori cel căruia acest regim i-a fost inspirat este însuși individul și el este atunci profet sau legiuitor; alteori este cel care are facultatea de a constrînge oamenii să practice ceea ce aceștia doi (profetul și legiuitorul) au prescris, să urmeze prescrierea și s-o traducă în fapt, și așa sînt suveranul care adoptă această lege (a legiuitorului) și pretinsul profet care adoptă legea (adevăratului profet) fie în totalitate, fie în parte. Dacă acesta

adoptă o parte și părăsește o altă parte, acest lucru se întîmplă fie pentru că așa este mai ușor, fie pentru că, din gelozie, el dorește ca lumea să creadă că aceste lucruri i-au fost dezvăluite prin revelație (divină) și că nu le-a împrumutat de la altul; căci se află cîte unul care se simte bine într-o perfecțiune, o găsește excelentă și o are în drag, și care vrea ca oamenii să-și închipuie că este înzestrat el însuși cu această perfecțiune, deși știe foarte bine că nu posedă nici una. Astfel, vezi mulți oameni care se laudă cu poemul altuia și și-l atribuie sieși; și tot așa este ceea ce s-a făcut în legătură cu anumite lucrări ale savanților și cu multe detalii științifice, (vreau să spun) că cineva gelos și leneș căzînd (din întîmplare) asupra unui lucru inventat de altul pretindea că l-a inventat el. Acest lucru s-a întîmplat și în legătură cu perfecțiunea profetică; căci vedem cum anumiți oameni, pretinzînd că sînt profeți, au spus lucruri care nu au fost niciodată revelate de Dumnezeu, așa cum a făcut, de exemplu, Sidkia, fiul lui Kemana, și mai găsim și alții care, atribuindu-și profeția, au spus lucruri care, fără îndoială, Dumnezeu nu le-a spus, vreau să spun că ele au fost revelate, dar altora, așa cum a făcut, de exemplu, Anania, fiul lui Azzur — și așa și le-au atribuit și s-au mîndrit cu ele.

Toate acestea se recunosc și se disting foarte clar; dar ți le voi înfățișa, pentru ca nimic să nu-ți rămînă în întuneric și să ai un *criteriu* cu ajutorul căruia să poți face deosebirea între regimurile convenționale [cele întemeiate de un simplu legiuitor], cele ale legii divine și cele emanate de la oameni care au împrumutat cuvinte de la profeți, lăudîndu-se cu ele și spunînd că sînt ale lor. Cît despre legile ale căror autori au declarat pe față că sînt opera reflecției lor, nu mai e nevoie de nici o argumentare, mărturisirea adversarului făcînd inutilă orice dovadă. Prin urmare, nu voiesc să te fac să cunoști decît regimurile proclamate profetice și care, în parte, sînt într-adevăr profetice, vreau să spun divine, în parte, legislative și în parte, plagiate [împrumuturi făcute de la profeți, dar pretins originale].

Dacă deci vei întîlni o lege fără alt scop și al cărei autor care i-a calculat efectele nu a urmărit altceva decît să pună în bună ordine statul și afacerile sale și să îndepărteze nedreptatea și violența, fără să se insiste în nici un fel asupra unor lucruri speculative, fără să țină seama de perfecționarea facultății raționale și fără să se preocupe de opinii, indiferent dacă sînt sănătoase sau nesănătoase, singurul scop fiind, dimpotrivă, cel de a regla, sub toate aspectele, raporturile mutuale ale oamenilor și de a face ca ei să obțină o anumită stare de fericire prezumată, după opinia legiuitorului, — (dacă, spun, vei întîlni o asemenea lege), vei ști că este (pur) legislativă și că autorul ei, așa cum am spus, este de clasa a treia, vreau să să spună că este dintre cei care nu posedă altă perfecțiune, decît pe cea a facultății imaginative.

Dar, dacă întîlnești o lege ale cărei dispoziții vizează toate (nu numai) îmbunătățirea intereselor corporale de care tocmai am vorbit, ci și îmbunătățirea credinței, străduindu-se în primul rînd să răspîndească păreri sănătoase despre divinitate și îngeri, și urmărind să-l facă pe om înțelept, inteligent și atent, pentru ca să cunoască tot ceea ce fiinţează potrivit condiției sale adevărate, vei ști atunci că acest regim emană de la divinitate și că această lege este divină. Dar îți va mai rămîne să știi dacă cel ce o proclamă este el însuși omul desăvîrșit căruia i-a fost revelată, ori dacă este o persoană care s-a lăudat cu aceste discursuri spunînd în mod fals că sînt ale sale. Pentru a face experiența, trebuie să cercetezi pînă unde merge perfecțiunea acestei persoane, să-i observi acțiunile și purtarea. Cel mai important *criteriu* pe care îl poți avea este repulsia și disprețul (pe care le-ar avea acea persoană) pentru plăcerile corporale; căci acesta este primul pas al oamenilor de știință și cu atît mai mult al profeților, mai ales în ceea ce privește plăcerile simțurilor, care sînt o rușine pentru noi așa cum a spus Aristotel, și anume prihănirea coabitării care derivă din ea...

PARTEA A III-A

CAPITOLUL XI

Marile rele pe care oamenii și le pricinuiesc unii altora, din cauza înclinațiilor, pasiunilor, părerilor și credințelor, decurg toate dintr-o *privațiune;* căci toate își au obîrșia în ignoranță, adică în lipsa de știință. Așa cum orbul, cînd nu are pe nimeni care să-l conducă pe drum, se lovește și se rănește pe sine și îi rănește și pe alții fără încetare, din cauza lipsei vederii, tot așa, în ceea ce privește adversitățile dintre oameni, fiecare, pe măsura ignoranței sale, își pricinuiește lui însuși și altora rele care apasă greu asupra indivizilor din neamul omenesc. Dacă ar stăpîni știința, care este pentru forma umană ceea ce este facultatea de a vedea pentru ochi, ar fi împiedecați să-și facă rău lor înșiși și altora; căci cunoașterea adevărului face să înceteze dușmănia și ura, și îi împiedică pe oameni să-și facă rău unii altora, așa cum a vestit profetul zicînd: lupul va sta cu mielul și leopardul va dormi cu capra; vaca și ursul vor merge împreună la păscut și sugarul se va juca etc. *(Isaia,* XI, 6—8*).* El arată, apoi, cauza acestui lucru spunînd că ceea ce va face să înceteze dușmăniile, neînțelegerile, tiraniile este faptul că oamenii vor poseda atunci adevărata cunoaștere a divinității. El spune, așadar: Ei nu vor face nici un rău, nici o stricăciune pe tot cuprinsul muntelui meu sfînt, căci pămîntul va fi umplut de cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum apele acoperă fundul mării *(Ibid.* V, 9*).* Înțelege bine acest lucru.

DESPRE ECHILIBRUL INTERIOR

(Din scrisoarea adresată sultanului al-Malik al-Afdal)

Stăpînul nostru — dăruiască-i Domnul viață îndelungată — știe că efectele sufletești aduc cu sine modificări mari, evidente, vizibile și dovedite pentru oricine. Vedem

cum la un om cu constituție solidă, cu glas puternic, cu obrajii înfloriți, cînd primește o veste care îl mîhnește peste măsură, culoarea pălește, strălucirea feței scade, corpul i se apleacă, glasul slăbește, chiar dacă s-ar strădui din toate puterile să și-l ridice, ba chiar, de multe ori, începe să tremure din cauza lipsei de putere, bătaia pulsului slăbește, ochii i se înfundă în cap. Pleoapele ajung atît de grele, încît nu se mai pot mișca, suprafața corpului se răcește, pofta de mîncare îi piere. Cauza tuturor acestor fenomene este retragerea căldurii naturale în interiorul corpului. Vedem, dimpotrivă, la un om cu o constituție firavă, cu culoarea lipsită de viață, cu glas stins, dacă i se întîmplă ceva ce îl aduce o mare bucurie, cum îi crește puterea trupului, cum glasul i se întețește, fața i se luminează, mișcările devin vioaie. Pulsul îi bate mai tare, suprafața corpului este mai fierbinte, bucuria și plăcerea sînt atît de vădite încît nici măcar nu și le poate ascunde. Toate aceste influențe, mișcarea căldurii naturale și a sîngelui spre suprafața trupului și stările celui cuprins de teamă, de emoția așteptării, ca și cele ale celui nechinuit de griji și trîndav sînt cunoscute și tot la fel sînt cunoscute stările apaticului și cele ale energicului. Debilul de-abia vede ceva din cauza lipsei de agerime a minții și istovirii sale, în timp ce la cel energic lumina vederii crește cu atîta putere, încît i se pare că strălucirea zilei devine și mai vie. Lucrurile acestea sînt atît de evidente, încît nu trebuie să mai zăbovim cu ele.

De aceea medicii prescriu să se acorde atenție mișcărilor sufletești, să fie supravegheate, să se încerce menținerea lor în echilibru atît în stare de sănătate, cît și cu prilejul oricăre boli, și față de acest lucru să nu se dea precădere nici unui alt tratament. Atît în cazul fiecărui bolnav, cît și în cel al fiecărei persoane sănătoase, medicul trebuie să urmărească ca aceștia să aibă sentimentul de voioșie și să îndepărteze afectele sufletești care provoacă încordări sufletești, căci așa se păstrează sănătatea omului sănătos. Este primul lucru în

vindecarea unui bolnav, ca de exemplu la ipohondri, al celor căzuți pradă tristeței, al melancolicilor, căci observarea excitațiilor sufletești la aceștia are o mare importanță. De asemenea, în cazul fiecărui om stăpînit de neliniște și îngîndurare, sau de un sentiment nervos de teamă în legătură cu ceva de care nu-ți poate fi teamă, ori care nu răspunde cu sentimente de bucurie în fața unui lucru cu care de obicei te bucuri, medicul competent nu trebuie să întreprindă nimic înainte de a face să dispară aceste stări ale sufletului, îndepărtînd tocmai aceste aspecte.

Dar medicul nu trebuie, în măsura în care este medic, să apeleze la arta sa ca o cunoaștere a iscusinței de a înlătura afectele, căci, într-adevăr, o asemenea îndepărtare trebuie obținută prin filosofia practică, prin doctrinele morale și ale eticii izvorîte din religie, căci așa cum filosofii au alcătuit scrieri asupra diverselor științe, au alcătuit și scrieri asupra formării caracterului, asupra educației sufletului și asupra căii de însușire a virtuților caracteriologice, pentru ca din ele să izvorască numai acțiuni bune și să ne temem de lipsurile caracterului. Ei ne învață calea de a îndepărta asemenea lipsuri din sufletul fiecăruia, în măsura în care le identifică în sufletul său, pentru ca tendința care duce la acțiuni rele să fie înlăturată cu desăvîrșire. De asemenea, etica izvorînd din religie, disciplinele morale și doctrinele primite de la profeți — pace lor — și de la urmașii acestora, precum și cunoașterea felului lor excelent de a-și conduce viața, îmbunătățește modul de a fi al sufletului, astfel încît să obțină însușiri excelente pînă la nivelul la care nu mai rezultă decît acțiuni bune.

De aceea găsim afecte care lasă în urma lor influențe importante numai la oamenii care nu cunosc etica filosofică și nici doctrinele morale ale legii religioase, așa cum sînt tinerii, femeile și neștiutorii din popor. Căci aceștia sînt temători și lipsiți de putere din cauza moliciunii sufletului lor și vedem, cînd ajung la strîmtoare sau sînt loviți de vreo ne-

norocire oarecare dintre nenorocirile acestei lumi, cum îi cuprinde o mare frică, țipă și plîng, își lovesc obrajii și pieptul. Uneori, întîmplarea este pentru ei atît de grea, încît persoana moare fie pe loc, fie după un oarecare timp în urma durerii și mîhnirii care o stăpînesc. La fel se întîmplă dacă acești oameni primesc un bun din bunurile lumii, ei sînt cuprinși de o bucurie fără margini și un asemenea om își închipuie, din cauza insuficientei educații a sufletului său, că a primit un bun neobișnuit de prețios, mîndria și îngîmfarea sa cresc, afirmă despre lucrul pe care l-a primit că este și mai prețios și își manifestă o pasiune arzătoare pentru el. Zîmbetul și exuberanța acestor oameni ajung atît de mari, încît unii dintre ei mor din cauza bucuriei nestăpînite, căci spiritul se destramă din cauza înclinației prea bruște și prea mari spre exterior, așa cum amintește și Galen. Motivul tuturor acestor lucruri este lipsa de vlagă a sufletului și ecunoașterea de către ei a realității lucrurilor.

Dar sufletele celor deprinși cu etica filosofică sau cu etica și doctrinele morale ale legii religioase cîștigă putere, astfel încît vor fi puțin influențate și impresionate. Cu cît posedă ei mai multă instrucțiune spirituală, cu atît îi impresionează mai puțin amîndouă stările, atît starea de fericire cît și starea de nefericire. Astfel încît, dacă un asemenea om obține un bun deosebit dintre bunurile lumii — pe care filosofii le numesc bunuri imaginare — nu se tulbură pentru atîta lucru și bunul nu i se pare prea mare. Tot așa, dacă asupra lui cade o mare nenorocire dintre nenorocirile lumii — pe care filosofii le numesc rele imaginare — el nu devine neliniștit și deprimat, ci o suportă cu curaj.

Dar această comportare nu se naște în sufletul omului decît dacă omul chibzuiește asupra adevăratei esențe a lucrurilor și cunoaște natura existenței și anume faptul că cele mai mari bucurii ale lumii, chiar dacă îi rămîn omului în cursul întregii sale vieți, sînt ceva lipsit de importanță și că el însuși este ceva care are o durată limitată. Căci ce-i rămîne omului? El trebuie să moară la fel ca toate cele-

lalte viețuitoare. Iar cel mai mare rău al lumii, dacă se gîndește la moarte, de care nu poate scăpa, este fără îndoială mult mai mic decît moartea! De aceea tulburarea în fața unui asemenea rău este minimă, căci este mai mică decît cel de care nu putem scăpa.

Cu drept cuvînt numesc filosofii bunurile și relele lumii bunuri imaginare și rele imaginare. Căci, iată, cîte bogății trecătoare despre care se crede că sînt o fericire sînt, în realitate, o nefericire, și cîte dintre relele despre care se crede că sînt un rău sînt în realitate ceva bun! Cît de des ajunge cineva la o mare avere și de cîte ori nu obține o poziție importantă de comandă în care are putere multă și tocmai aceste lucruri sînt cauza ruinei trupului său și a deprinderii sufletului său cu stricarea caracterului, a scurtării vieții și a îndepărtării de Domnul, lăudat fie El, și a înstrăinării dintre el și Creator. Și ce cîștigă din toate acestea? Osînda veșnică! Și de cîte ori nu-și pierde cineva averea sau i se ia poziția de comandă și tocmai aceasta este cauza întăririi trupului său, a desăvîrșirii sufletului său prin virtuțile caracterului, a prelungirii vieții sale, a apropierii de Domnul și a dăruirii în slujba sa. Fericire veșnică!

Această expunere nu urmărește însă înfățișarea adevărului acestor idei, nici lămurirea lor și nici învățarea căilor prin care pot fi traduse în viață, deoarece despre acestea s-a scris și pînă acum mult în toate timpurile și la fiecare popor cult, care se îndeletnicește cu știința. Dimpotrivă, vreau numai ca aceste indicații clare să se refere la deprinderea sufletului de a fi afectat cît mai puțin cu putință, ținînd seama de scrierile etice pe care le-am amintit, de etica religioasă, de disciplinile și învățăturile morale enunțate de înțelepți. Așa se întărește sufletul și consideră adevărul ca adevăr, iar falsul ca fals. Așa devin afectele mici, dispar gîndurile, se duce sentimentul nervos de teamă și sufletul rămîne voios în orice împrejurare s-ar afla omul. Aici este locul pentru o foarte

bună considerare prin care gîndurile funeste, grijile, amărăciunea dispar și cîteodată pot fi înlăturate cu totul, dacă pui în fața ochiului tău spiritual următoarea considerare:

În cazul tuturor lucrurilor în legătură cu care omul își face griji, astfel încît se naște în el mîhnirea și amărăciunea, este vorba în mod necesar despre unul din două lucruri și despre nimic altceva. Este îngrijorat fie de lucruri care au trecut de mult, ca, de exemplu, cel necăjit de pierderea fostei sale averi, sau de moartea cuiva pe care l-a iubit, fie de lucruri pe care le așteaptă și de a căror venire se teme, ca, de exemplu, îi este frică și se neliniștește în legătură cu ceea ce i s-ar putea întîmpla în urma unor nenorociri care poate l-ar putea lovi. La o considerare rațională rezultă că nu folosește deloc să te frămînți cu ceea ce a trecut și s-a isprăvit și că amărăciunea și descurajarea în legătură cu lucruri care au trecut aparțin omului slab de minte, nefiind vreo deosebire dacă omul se întristează pentru o avere pierdută sau alte lucruri de același fel, sau pentru că este om și nu înger sau planetă, ori dacă își face gînduri asemănătoare în legătură cu lucruri care nu sînt cu putință. Iar în ceea ce privește gîndurile care pricinuiesc o încordare a sufletului în legătură cu ceea ce ni s-ar putea poate întîmpla în viitor și pe acestea trebuie să le părăsim, căci considerarea este următoarea: tot ce se poate întîmpla unui om se află în domeniul posibilului, se poate întîmpla și tot așa de bine poate să nu se întîmple. Așa cum ne frămîntăm și ne temem că ceva s-ar putea întîmpla, tot așa sufletul ar trebui să se lase cuprins de speranță și de așteptarea că se va întîmpla poate tocmai contrarul a ceea ce s-ar putea întîmpla, deoarece atît ceea ce s-ar putea întîmpla, cît și contrarul sînt în aceeași măsură posibile. Atît a socotit servitorul necesar să spună în acest capitol.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

MOȘE BEN MAIMON

Baek, L., *Maimonides*, 1954.

Baumberger, F., *Das System des Maimonides*, 1935.

Cohen, H., *Charakteristik der Ethik Maimonides*, 1908.

Levy, L. G., *Maimonides*, Paris, 1911, ed. a II-a, 1932.

Münz, J., *Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a/M, 1912.

Rohner, A., *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster in West, 1913.

Roth, L., *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, 1924.

CUPRINSUL

Prefață V
Nota asupra ediției XXXI

PERIOADA PATRISTICĂ

Filosofia patristică 3
Tertulian 21
Origene 34
Augustin 43
Ioan Gură de Aur 71
Pseudo-Dionisie Areopagitul 78
Ioan Damaschin 86
Boethius 106

PERIOADA SCOLASTICĂ

Filosofia scolastică 117
Renașterea carolingeană 124
Ioan Scotus Eriugena 128
Filosofi ori teologi? 143
Anselm de Canterbury 146
Cearta universaliilor 155
Pierre Abélard 158
Școala din Chartres 173

Panteismul 178
Victorienii 181
Compendii și extrase în evul mediu 186
Filosofia arabă 187
Al Farabi 195
Abu Ali Ibn Sina 211
Ibn Roșd 238
Ibn Khaldun 265
Filosofia iudaică 277
Salomon Ibn Gabirol 283
Moșe ben Maimon 293

Lector: CORNEL SIMIONESCU
Tehnoredactor: VASILE CIUCĂ

Bun de tipar: 2.06.1984. Coli editoriale: 17,73.
Coli de tipar: 10,75 și 4 pag.

Tiparul executat sub comanda
nr. 886
Intreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București,
Republica Socialistă România

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

și

CAT Graur

Antwerpen 2026